MILAN KANGRGA

RACIONALISTIČKA FILOZOFIJA



NAKLADNI ZAVOD MATICE HRVATSKE

NAKLADNI ZAVOD
MATICE HRVATSKE
FILOZOFSKA HRESTOMATIJA IV.

UREDNIK
VLADIMIR FILIPOVIĆ

Tisak: SOUR »VJESNIK«, OOUR TM, Zagreb

MILAN KANGRGA

RACIONALISTIČKA FILOZOFIJA

I ODABRANI TEKSTOVI FILOZOFA

ČETVRTO IZDANJE

NAKLADNI ZAVOD
MATICE HRVATSKE

ZAGREB
1983.

UVOD

Učenja triju velikih mislilaca 17. stoljeća, Descartesa, Spinoze i Leibniza, koja ćemo ovdje izložiti, svrstali smo u ovoj knjizi pod zajedničkim nazivom i određenjem — racionalističke filozofije. Međutim, kao što će se iz daljnjeg izlaganja vidjeti, to spoznajnoteoretsko određenje njihovih filozofskih koncepcija i sistema ne iscrpljuje potpuno čitav kompleks problematike, što je predmet proučavanja i naučavanja tih triju filozofa i učenjaka, već to određenje obuhvaća i postavlja samo jedan od osnovnih momenata njihova učenja, u kojem se osnovne postavke filozofije Descartesa, Spinoze i Leibniza toliko dodiruju i podudaraju, da ih s te strane možemo obuhvatiti pojmom *racionalizma*.

U općem smislu racionalizmom nazivamo onaj pravac u teoriji spoznaje, koji, bez obzira na to, da li osjetno iskustvo kao jedan od izvora i oblika naše spoznaje stvarnosti odbacuje ili ne, smatra, da je objektivnu stvarnost moguće spoznati samo mišljenjem, to jest, da je *spoznaja dana jedino u našem umu, razumu, intelektu*. Postoje, dakle, istine, koje su nezavisne o osjetilnom opažanju i iskustvu, ne potječu iz njega, već su produkt takozvanog »čistog mišljenja«, pa su prema tome te istine i spoznaje apriorni ili urođeni oblici uma.

Kažemo, da se sa stanovišta racionalizma osjetno iskustvo kao jedan od izvora i oblika spoznaje ne mora nužno odbacivati, jer na primjer sam Descartes, premda u osnovi racionalistički mislilac, daje pravo logičko određenje pojma iskustva, bavi se eksperimentiranjem (kao empirijskom metodom), cijeni empirijsku spoznaju i često se poziva na iskustvo, a isto se tako kao i Leibniz bavi prirodonaučnim istraživanjem i kod toga na svoj način stoji na pozicijama empirizma. Stoga se ta

dva spoznajnoteoretska pravca, racionalizam i empirizam, i ne mogu apsolutno odjeljivati, jer zapravo jedan pretpostavlja drugi i uzajamno se nadopunjuju ne samo povijesno, nego i metodološki.

S te strane tu se, dakle, ne radi o genetičkoj, vremenskoj, nego o logičkoj, spoznajnoj primarnosti i vrijednosti našeg uma u spoznajnom aktu. Svojom osnovnom postavkom o podudarnosti stvari i intelekta, racionalistička pozicija nosi u sebi implicite i nužno pretpostavku kako o zakonitoj konstituiranosti stvarnosti, tako i o mogućnosti njene spoznaje, a u posljednjoj svojoj konzekvenciji, kao kod Hegela, a što se javlja već s Descartesom i Spinozom, sama je stvarnost postavljena kao racionalna i umna, i kao takva je izvedena i shvaćena.

Međutim, filozofska se učenja Descartesa, Spinoze i Leibniza u mnogočemu međusobno i razlikuju. S jedne strane, što je od odlučujuće važnosti, oni žive, djeluju i filozofiraju u različitim društvenim sredinama, i to u rasponu od preko jednog stoljeća (Descartes se rodio 1596. god., a Leibniz je umro 1716. godine), pa su njihova učenja filozofski odrazi različitih društvenih, političkih, ekonomskih i ideoloških prilika, situacija i atmosfera u zemljama, gdje se većinom i uglavnom odvija njihovo djelovanje (Descartes u Francuskoj i Nizozemskoj, Spinoza u Nizozemskoj i Leibniz u Njemačkoj). S druge strane, ta različitost filozofskih koncepcija, predmetnih usmjerenja, rješavanja problema i postignutih rezultata proizlazi isto tako i odatle, što u razvitku i kontinuitetu spoznajne misli učenje jednog filozofa predstavlja povijesni i logički nastavak na pozitivna dostignuća drugoga i stvaralačku kritiku, razvijanje i produbljivanje osnovne filozofske problematike. Metodološki to treba naročito naglasiti, kako se povijest filozofije, što se tako često čini, ne bi shvatila kao prosta kronologija različitih filozofskih sistema, učenja, problema, teorija, disciplina i t. d., što kao gotove ili dovršene, zaokružene nezavisne cjeline nemaju međusobno nikakve veze, ili je ta veza možda samo slučajna.

Postoji međutim unutrašnja veza među filozofskim učenjima, ne samo u smislu teorijskog kontinuiteta, nego i povijesno-društvene određenosti, gdje je u totalitetu povije-

snoga i teoretskog predmetnog razvitka svaki pozitivni stupanj eo ipso nužna osnova progresa filozofske i naučne spoznajne misli i ljudskog društvenog samoosvješćivanja uopće. Prema tome se, proučavajući povijest filozofije, radi upravo o tome, da se sagleda i spozna ta unutrašnja veza i kontinuitet spoznaje, izgrađeni na osnovi relativne samostalnosti procesa teoretskog razvitka uopće, a filozofije posebno, prilazeći pojedinim misaonim epohama ne kao konglomeratu slučajnih i proizvoljnih aspekata na određenu problematiku, već kao jednom momentu cjeline, u kojoj se predmet spoznaje *nužno* postavlja, izgrađuje i dokučuje, da bi na idućem stupnju dobio svoje drugo teorijsko i povijesno praktičko osvjetljenje i određenje. Jer, predmet je filozofije određena povijesno-praktička pozicija, koja se kao posebna specifična, svojevrsna kreacija javlja u obliku društveno-povijesno uvjetovanih mogućnosti misaonih manifestacija. A te su misaone, teorijske manifestacije upravo izraz određenog društvenog zbivanja, koje nije samo popratna pojava ili spoznaji spoljašni momenat, već upravo njezin konstituens i bitno određenje. Ili s druge strane, filozofija, teorija, nauka, ili spoznaja uopće, jedan je od konstitutivnih momenata povijesnog razvitka.

U tom se smislu, u proučavanju pojedinih filozofskih sistema ili misaonih epoha upravo postavlja zadatak kritičkog razlučivanja ideološkog od naučnog na spoznaji, što znači uočiti i spoznati društvenu i povijesnu uvjetovanost ljudske misli, gdje se ideološko javlja kao historijski nužna forma spoznaje s jedne strane, i kao svijesna ili nesvijesna koncesija jednoj sredini i vremenu ili jednoj posebnoj društvenoj poziciji s druge strane, u obliku društvene, povijesne, praktične, interesne, pa prema tome i teorijske spoznajne ograničenosti i zabluda.

Kao misaoni izraz jednog određenog društvenog stanja i povijesnoga bivanja u najširem smislu, gdje društvo i povijest, dakle, postaju i jesu konstituens jedne moguće egzistencije uopće, a određenog misaonog i spoznajnog napora posebno, svaka se filozofija formira prema danim mogućnostima, perspektivama i zadacima, što sa svoje strane predstavljaju neophodnu polaznu točku prema rješenju najhitnijih i neposredno aktualnih *problema čovjeka* u svijetu i u društvu na

određenom stupnju njegova ljudskog razvitka. Čovjek je tu dan čitav i angažiran uvijek u određenom pravcu kao društveno biće, u kojem i preko koga se ukrštavaju svi osnovni problemi određenog vremena, on je centar tog zbivanja, i upravo zato svaki je početak istinskog filozofiranja uvijek bio i jest u prvom redu društvena, pa tek onda i individualna potreba i manifestacija. Mjerilo domašaja spoznajne misli izlazi dakle izvan sfere pojedinačnog, slučajnog i vanjskog, i postavlja se na planu općeg objektivnog i nužnog, i tek kao takvo omogućuje i zahtijeva sagledavanje kontinuiteta općeg ljudskog i spoznajnog razvitka u povijesti i kroz povijest.

U tom smislu svaki je veliki mislilac u sebi sažeo sve osnovne elemente jednog vremena, predstavljao i izrazio osnovna dostignuća na širokom i mukotrpnom putu ka humanizaciji čovjeka, ukazao na svijetle prespektive daljnjeg razvitka čovječanstva i njegove moći nad svijetom, ali je isto tako svagda imao i slabosti određenog društva i vremena i platio danak specifičnoj *povijesno-praktičkoj ograničenosti* čovjeka na danom stupnju njegova razvitka. Jasno je, da se to odnosi isto tako i na učenja i filozofiju i Descartesa i Spinoze i Leibniza, ili općenitije na 17. stoljeće, u kojemu se tako bogato i plodno razvijala filozofska i naučna misao i koje je udarilo temelje modernoj filozofiji i nauci.

Međutim, pod pojmom ograničenosti, koja je isto toliko objektivne, koliko i subjektivne prirode, ne treba i ne smije se razumjeti vrijednosno negativna ocjena bilo pojedine postavke i problematike i njenog razvijanja, bilo čitavog filozofskog sistema, već se taj pojam, kao naučni sociološko-metodološki postupak, upotrebljava i primjenjuje u smislu opće društvene, povijesne, pa prema tome i unutrašnje logičke, ili u općem smislu teorijske uvjetovanosti spoznaje i ljudske svijesti uopće. Zadatak se sastoji upravo u tome, da se uoči i spozna, kritički i naučno, dakle povijesno objektivno, nužnost izrastanja, pojavljivanja, fundiranja, i formalnog i sadržajnog razvijanja spoznajne misli uopće, odnosno predmetno oblikovanje čovjeka, kao konkretno povijesnog bića sa svim njegovim individualnim i općim praktičkim, ontičkim mogućnostima i nemogućnostima. To nije lak zadatak, i ovdje u ovom kratkom izlaganju učenja triju velikih mislilaca 17. stoljeća

bit će tek djelomično izvršen, jer su za to potrebne ogromne studije i opsežan pripremni rad, koji tek treba da se obavi za potpunu povijest filozofije.

Činjenica je, da postoji zaista veoma malen broj marksističkih povijesno-filozofskih monografija, predradnji i analiza, koje bi kao osnova i polazna točka omogućivale da se pojedinim filozofskim razdobljima, učenjima i sistemima priđe sigurnije i naučno dublje i studioznije, pa svaki takav rad, bar u našim razmjerima i okolnostima, poprima neophodno karakter pionirstva.

Za ovo naše razdoblje razvitka filozofske misli, to jest za 17. stoljeće, ili točnije samo za proučavanje filozofije Descartesa, Spinoze i Leibniza, može se, dakako, pored mnogih ostalih povijesti filozofije i monografija, *u tom smislu* služiti ovim djelima:

Henri Lefebvre: »Descartes« (Ed. Hier et Aujourd'hui, Paris, 1947.); — *Thalheimer-Deborin:* »Spinozas Stellung in der Vorgeschichte des Dialektischen Materialismus« (Verlag für Literatur und Politik, Wien—Berlin, 1928.); — Zatim monografija njemačkog socijaldemokrate *J. Sterna:* »Die Philosophie Spinozas« (Dietz Verlag, Stuttgart, 1921.). — Za proučavanje Spinozine filozofije: Spinoza: »Theologisch-politischer Traktat« — Übertragen und mit Einleitung, Anmerkungen und Registern versehen von Carl Gebhardt (Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1922.), koji ozbiljno i studiozno daje sažetu analizu društveno-političke situacije u Nizozemskoj Spinozina vremena. — Dalje: *Ludwig Feuerbach:* »Geschichte der neuern Philosophie — von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza« (Leipzig, 1847.) i »Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie« (Leipzig, 1848.) u »Sämtliche Werke« Bd. IV. i V. — Od marksističkih klasika pojedina mjesta iz: *Karl Marx:* »Die Heilige Familie — Kritische Schlacht gegen den französischen Materialismus« (Frühschriften — Kröner Verl., Leipzig, 1932.); — *Friedrich Engels:* »Ludwig Feuerbach, i kraj njemačke klasične filozofije«; »Razvitak socijalizma od utopije do nauke«; »Dijalektika prirode«; — *V. I. Lenjin:* »Filozofske sveske« (izd. Kultura, Beograd, 1955.); — *G. Plehanov:* »Osnovni filozofski problemi marksizma«.

RENÉ DESCARTES

(1596—1650)

I

René Descartes (Renatus Des-Cartes, ili Cartesius) rođen je 31. III. 1596. godine u gradiću La Haye, u sjevernoj Francuskoj u imućnoj građanskoj porodici. Otac mu je bio savjetnik i član parlamenta u Bretagni.

U svojoj osmoj godini Descartes je ušao u jezuitski kolegij La Flèche, što ga je osnovao Henrik IV. s namjenom, da odgaja djecu plemića. Tu se učila aristotelovska filozofija prirode, logika, fizika, metafizika i matematika. Zapravo, čitava se nastava svodila prosto na komentiranje Aristotelovih djela.

Kolegij je završio 1612. godine u svojoj sedamnaestoj godini i nakon toga je otišao u Pariz, gdje je kratko vrijeme proveo u zabavi i slobodnom provođenju. Tu se ponovno sreo sa svojim nekadašnjim drugom iz kolegija, M. Mersenneom, koji će mu postati najvjerniji prijatelj u životu, i s kojim se Descartes kasnije dugi niz godina vrlo mnogo dopisivao, povjeravao mu sve svoje poteškoće i uspjehe i često ga pitao za savjet.

U svojoj dvadesetoj godini Descartes se javlja u vojsku princa Moritza od Nassaua i bori se 1618. u Španjolskoj. Kasnije je proputovao mnoge evropske zemlje. Pošto je bio u Nizozemskoj, gdje se sprijateljio s mladim liječnikom Isaacom Beeckmanom, koji je po njegovim vlastitim riječima značio prekretnicu u njegovu životu i koji ga je potaknuo na studije (tada je napisao svoje prvo djelo »Raspravu o muzici«), Descartes putuje u Dansku, Njemačku i Poljsku. Zatim se u Moravskoj nalazi u vojničkoj službi Maksimiljana Bavarskog, pa

onda putuje u Švicarsku, Italiju i vraća se ponovno u Pariz, gdje ostaje sve do 1628. godine. Tu se posvetio prvim ozbiljnijim studijama matematike i filozofije i završio svoje prvo filozofsko djelo »Praktična i jasna pravila« (1628), a nakon toga je napustio Francusku i otišao u Nizozemsku, gdje je u gotovo potpunoj povučenosti, mijenjajući često boravišta, živio punih dvadeset godina sve do 1649. Samo tri puta za to vrijeme navraćao se u Francusku, a u Parizu bio je posljednji puta 1648. godine. Na poziv švedske kraljice Kristine, Descartes je na kraju 1649. pošao u Stockholm, gdje je, dobivši naglu upalu pluća, nakon nekoliko mjeseci boravka u Švedskoj umro 11. II. 1650. godine. Sedamnaest godina kasnije (1667) njegovi su posmrtni ostaci prevezeni u Pariz.

Glavna Descartesova djela jesu: »Compendium Musicae« (Rasprava o muzici) 1618., — »De regulis utilibus et claris ad ingenii directionen in veritatis inquisitione« (Praktična i jasna pravila upravljanja duhom u istraživanju istine), 1628. — »Traité du Monde« (Rasprava o svijetu), 1629. — »Discours de la Méthode — pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences« (Rasprava o metodi — pravilnog upravljanja umom i traženja istine u naukama), 1637., — »Meditationes de prima philosophia« (Razmišljanja o prvoj filozofiji), 1641., — »Principia Philosophiae« (Principi filozofije) 1644., — »Des Passions de l'Ame« (O strastima duše), 1649.

II

Zajedno s filozofijom engleskog filozofa Francisa Bacona, Descartesova se filozofija smatra početkom i osnovom novovjekovne moderne filozofije. To se može kazati s pravom i ne bez razloga. Stojeći na raskršću dvaju društvenih sistema, feudalizma i kapitalizma, a kao misaoni predstavnik još mlade buržoaske klase u prvim počecima njena formiranja i uspona, Descartes je u sebi i u svom učenju ujedinio i izrazio sva ona nastojanja, težnje, pozitivne momente, kao i slabosti, kolebanja, proturječnosti i bespomoćnosti, koje su toliko karakteristične za ovo početno razdoblje buržoaske povijesti ne samo u Francuskoj, nego i u ostalim razvijenijim zemljama Evrope.

U starom društvenom uređenju, pod čvrstom feudalnom hijerarhijom, utemeljenom na zemljišnom veleposjedu kao osnovnom društveno-ekonomskom elementu i osnovi feudalnog sistema, a s religijom, učenjem i teologijom katoličke crkve kao svojim ideološkim izrazom, formira se polagano, postepeno i mučno, ali snagom povijesne nužnosti uspješno, nova društvena klasa — buržoazija. Revolucionarna po svom povijesnom položaju i po zadacima, koje još treba da izvrši, ta je klasa u tom razdoblju prvobitne akumulacije kapitala, a po svojim stvarnim ekonomskim i društvenim mogućnostima, još gotovo potpuno lišena svijesti o sebi kao klasi i novoj društvenoj sili. To se najočitije odražava kako u njenim ideološkim manifestacijama uopće, tako i posebno u njenim ekonomskim nastojanjima i potezima, koji su ne samo daleko od toga, da se postave na opći društveni plan u određenom političkom obliku, već se čak pojavljuju s tendencijom jačanja i učvršćivanja samog feudalnog poretka. U početku svoga razvoja buržoazija, ekonomski još slaba, baca se, bilo prikriveno, bilo otvoreno, ali uvijek beskrupulozno, surovo i bezobzirno, na skupljanje i povećavanje blaga, što će joj u nedalekoj budućnosti, u obliku prvobitnog kapitala, služiti kao onaj sigurni i čvrsti temelj i oslonac, s kojega će poći u borbu za svoja i politička i društvena, pa onda u svojoj ideologiji i za »općeljudska« prava. Zasada se ona, ostajući u društvenim okvirima i vlasti feudalnog sistema, zadovoljava nužno čak i time, da ulaže svoj novac u kupovinu vlastelinskih dobara i zemlje, ne težeći na taj način, da ruši feudalizam, nego da se izjednači u moći i ugledu s nosiocima i predstavnicima starog sistema, sa svjetovnim i crkvenim plemstvom. Ta isprepletenost, složenost i neizraženost interesa, što se tako sukobljavaju na planu još nediferenciranog i konfuznog, što je osnovna karakteristika prijelaza u nove društvene oblike, izražena je i u ideološkoj rasplinutosti, maglovitosti i nesigurnosti kao nužnom obliku traženja novog s jedne strane, i lutanja, vraćanja, straha od nepoznatog i još čvrste privezanosti za staro kao poznato i sigurno s druge strane.

Tako proces raspadanja stare feudalne socijalne strukture teče sporo i polagano s porastom građanstva, koje se regrutira iz seljaštva, malograđanstva, malog i propalog plemstva, nižeg

svećenstva, pa i vrlo malog broja srednjeg i višeg plemstva, koje u zamršenosti ekonomskog zbivanja i na drugoj strani nalazi svoje interese i koristi. Sva ta preslojavanja i unutrašnja previranja, koja se vrše u najraznovrsnijim formama, uvjetovana su ekonomskim zahtjevima za oslobođenje novih proizvodnih snaga, koje u svom sve jačem i širem razvitku kidaju spone starih društvenih odnosa, tradicionalnih privilegija i sistema privređivanja uopće, utemeljenih na vlasništvu zemlje, naturalnoj privredi i lokalističkim, partikularističkim plemićkim ograničenjima i interesima.

U svojim ekonomskim interesima i nastojanjima, što će se uskoro postaviti i formirati u obliku određenih političkih zahtjeva i manifestacija i borbi za nove društveno-ekonomske odnose uopće, mlada je buržoazija tog vremena (16. i 17. stoljeća) iz osnova zainteresirana za što veći i brži razvitak proizvodnih snaga i trgovine. A kako su tehnički napredak i usavršavanje sredstava za proizvodnju uvjetovani i u najužoj vezi s napretkom i razvitkom nauke (i to u prvom redu prirodnih nauka), to će nauka biti glavni oslonac unapređivanja proizvodnje i usavršavanja zanatstva. Ali nauka tog razdoblja, u kojem se buržoazija formira kao klasa sve više svijesna svoje ekonomske moći, a prema tome i svoje društvene pozicije, odigrava i svoju važnu i odlučnu ideološku kao i borbenu ulogu.

Pored svjetovnog plemstva glavni je predstavnik srednjovjekovnog feudalizma crkva, moćna politička organizacija, koja u svojim rukama ima trećinu evropskog veleposjeda, pa je prema tome jedan od glavnih i najmoćnijih feudalnih veleposjednika. Svojim bogatstvom, društvenim i ekonomskim pozicijama i privilegijima, inkvizicijama i lomačama duž čitave Evrope, podvrgavanjem filozofije i nauke religiji i teologiji katolička je crkva s papom na čelu udarila pečat tisućugodišnjem duhovnom ropstvu i ekonomskom izrabljivanju naroda, a svojom se crkvenom hijerarhijom uvukla u pore kako političkog i naučnog, tako i društvenog života uopće. Stoga je borba, koju je povela buržoazija protiv društvenih okvira feudalizma, počela na ideološkom području borbom protiv osnove i glavnog predstavnika tog sistema, to jest protiv crkve, teologije, religije i njezinih vjekovnih autoriteta i

crkvenih dogmi. Upravo iz tog razloga sve bune, protesti, oslobodilački ratovi, raskoli, naučne rasprave i sukobi, kao izrazi borbe određenih materijalnih interesa pojedinih gradova (protiv plemstva), društvenih grupa, slojeva, sekti, pojedinaca i t. d., oblače na sebe ideološko ruho i vode se na području religije i teologije. Ali je isto tako i svijest srednjovjekovnog feudalnog čovjeka religijski konstituirana, i taj religiozni njegov odnos prema stvarnosti toliko prevladava, da ne samo što je postao i bio jedini način njegova postojanja i specifičan pogled na svijet, već i najveći umovi, koji su u sebi prevladali mnoge ograničenosti i skučenosti određenog načina života i riješili se mnogih zabluda i ideoloških ograda, nisu se intimno, u svojoj unutrašnjosti oslobodili tog vjekovnog religijskog pritiska i more, što je tisuću godina stihijski, tradicijama, odgojem, običajima, navikama, a vrlo često brutalnom silom podržavana u glavama ljudi. Bog je bio i posljednja i vrhovna vanjska instancija i jamstvo čitavog društvenog sistema, i intimni doživljaj čovjeka. I Descartes je pored sve svoje duhovne i misaone veličine bio žrtva te ideološke stihije, religioznog odgoja, feudalnih okvira i srednjovjekovnih oblika života, premda je sâm toliko i uz najveće napore pridonio rušenju jedne stoljećima ukorijenjene zablude i u sebe zatvorenog i bezizlaznog religijskog, teološkog i skolastičkog obzora, kao ljudski neodržive pozicije.

No, ne radi se tu samo o problemu postojanja boga, za dokazivanje čega je uzalud utrošeno toliko dragocjenih energija. Pitanje, koje se postavlja, mnogo je složenije, »zemaljskije« i suviše ovostrano. Kroz stoljeća crkva je izborila ne samo svoje materijalne, političke i društvene pozicije, odnosno pozicije vlasti, već je ona u Srednjem vijeku postala jedini materijalni i duhovni *posrednik* između čovjeka i čovjeka, između pojedinca i apsoluta, kao i između čovjeka i istine. Ona se silom nametnula za posrednika čak i između čovjekove ljubavi i težnje prema bogu i boga samoga. Ona je postala i bila vrhovni arbiter svakog mogućeg ljudskog društvenog odnosa, pa i najdubljih čovjekovih intimnosti. Ta je posrednička, *tipično ideološka* uloga postizavana i podržavana svim sredstvima, što su joj stajala na raspolaganju. Ljudski je duh doveden na tako niski stupanj i bio je toliko pritiješnjen, da

je trebalo zaista mnogo napora, vremena, unutrašnjih borbi, samoprijegora i žrtava, kao i nesebičnog naprednog i revolucionarnog savlađivanja, da se izvuče iz te bijede bar u glavama pojedinaca. Ali i sam je društveni razvitak polako, ali sigurno podrezavao korijenje toj feudalno-crkvenoj srednjovjekovnoj apsolutnoj svemoći, da bi joj u Francuskoj buržoaskoj revoluciji (1789. god.) zadao odlučan udarac.

Tako su pojavom buržoaske klase na povijesnoj pozornici, kojoj je po samom njenom društvenom položaju bilo dano u zadatak rušenje i ukidanje feudalnog uređenja, sukobi, sporovi i pobune protiv feudalnog crkvenog reda i hijerarhije imali stalno dvostruki smisao i karakter, i socijalni i duhovni, i ekonomsko-politički i ideološki, kao i spoznajni, u oblicima različitih vrsta hereza, protestantizma, misaonih, naučnih, filozofskih i etičkih »zastranjivanja«, kao i učenja, koja prikriveno ili otvoreno, svjesno ili nesvjesno napadaju postojeći zemaljski i nebeski poredak. Međutim, upravo zato, što su taj zemaljski i taj nebeski poredak bili tako usko povezani i isprepleteni, što je nebeski red opravdavao i podržavao zemaljski ili obratno, što su, dalje, društveni odnosi feudalizma, pored sve svoje jasnoće i određenosti, pored sve svoje očevidnosti i »normalnosti«, bili ipak toliko u cjelini zamršeni zbog one duhovno-religiozne komponente, svaki je ljudski i misaoni napor da se iziđe iz tog začaranog kruga i da se riješi tog posredničkog odnosa hijerarhijskog stupnjevanja, završavao u nedosljednosti, jer je po prirodi bio proturječan.

Bog je bio apsolutna istina i najveće dobro. Postaviti tu istinu, tog boga, taj apsolut kao predmet svog naučnog i kritičkog razmatranja, značilo je pridržavati se u svemu učenja, dogmi i autoriteta crkve, kao » božjeg predstavnika« na zemlji. Ići mimo taj određeni i posvećeni put, značilo je rušenje tih dogmi i autoriteta. Rušiti te dogme i vjerska učenja, da bi se bez posredništva došlo do istine, značilo je negirati i obarati se na crkvu, to jest na crkvenu hijerarhiju, dakle na feudalnu hijerarhiju, jednom riječju rušiti postojeći red, sam društveni sistem. To je bila jedina moguća konzekvencija iz svakog pojedinog pokušaja, da se, bilo teorijski, bilo praktički, postavi osnovno pitanje istine, svakog pokušaja i nastojanja, da se izbjegne tradicionalni tutor i posrednik, da se oslobodi ljudska

misao i djelovanje, ili da se slobodno i direktno filozofira i izađe iz tog zatvorenog kruga. Ali unutrašnja, istinska i iskrena kolebanja nastaju onog časa, kad se u konzekvenciji takvog misaonog i ljudskog stava i postupka postavi pitanje zamjene starog feudalnog poretka nečim novim. Što je to novo i gdje je? Čime treba zamijeniti staro i nakon negacije, što pozitivno da se postavi, kad su obrisi novoga još toliko neodređeni, nejasni, neoblikovani, kada je to novo još neosvojeno! To je raskršće i bespuće, skok u nepoznato, na čemu su se lomili i gdje su lutali toliki veliki i napredni duhovi, koji su krčili i utirali nove putove ljudskog oslobađanja i razvitka spoznaje.

III

Predmet se filozofije kao i pitanje čovjekove slobode uvijek tako iznova postavlja kao konkretni, i teorijski i praktički zadatak, proizišao iz stvarnih mogućnosti i nemogućnosti jednog vremena, u kojem se čovjek i teorijska svijest određuju prema onome što jest, odnosno prema onome, što može i treba. A osnovna problematika i osnovna preokupacija, pa prema tome i osnovni zadatak, koji se pred filozofiju tog vremena nužno postavljao, a što je jedino i moglo dovesti do nekih pozitivnih teorijskih rezultata, proizlazio je iz zahtjeva da se sve stavi u pitanje, i bog i čovjek, njegovi odnosi i mogućnosti spoznaje, što jest, a što nije, što je istinito, a što lažno, zakoni svemira i čovjekovo mjesto u njemu, crkva i njezine dogme, pa tako i sam društveni poredak. Jedino rješenje naziralo se na putu: početi sve iznova.

Tim je putem pošao Descartes. Njegov je posao bio olakšan utoliko, što je već iza sebe imao čitavu plejadu naprednih i revolucionarnih mislilaca Renesanse, od kojih su neki (kao na primjer Giordano Bruno) i životom platili svoja naučna, filozofska i slobodarska uvjerenja, i tako je već imao dobru osnovu i dosta razloga da postavi pitanje vjerodostojnosti skolastičkih autoriteta s jedne strane, i da s druge strane postavi zahtjev za odvajanjem filozofije od skolastike i teologije, pa da time udari temelje novoj, novovjekovnoj filozofiji i nauci.

Upravo zato nije nimalo čudan početak njegova filozofiranja. Odvajanje i osamostaljenje filozofije od skolastike i teologije uopće moralo je početi obaranjem svih dotadašnjih, od pokoljenja na pokoljenje prenošenih zabluda (kojih je žrtva bio u svojoj mladosti i sam Descartes kao đak u jezuitskom kolegiju La Flèche) i skeptičkim stavom prema svim skolastičkim dogmama i nazoviistinama. Stoga se takozvana *metodska skepsa* (»u početku valja u sve sumnjati«) Descartesova u osnovi podudara s polaznom točkom engleskog filozofa F. Bacona (1561—1626), koji s iste pozicije u borbi protiv skolastike i njena krivo shvaćenog i tumačenog autoriteta — Aristotela, obračunava sa srednjovjekovnim predrasudama i zabludama u svojoj analizi četiriju vrsta »idola« (»varki«), što su, nagomilane tradicijama, zamračivale istinu i spoznaju i onemogućavale stvaranje prave naučne metode za direktno proučavanje prirode. Tako Descartes počinje s metodskom *sumnjom* kao osnovnom polaznom točkom.

Sumnja, kao kritički pratilac svakog spoznajnog akta, postaje ovdje konstitutivni moment descartesovske metode uopće, faktor odstranjivanja i čišćenja svih nejasnih, mutnih, kaotičnih datosti u našoj svijesti. Od svog postavljanja i po svojoj osnovnoj kritičkoj namjeni, okrenuta svojom oštricom svemu, što je problematično u negativnom smislu te riječi, descartesovska se sumnja izgrađuje u moćno rušilačko oruđe i jedini modus određene napredne društvene pozicije. Ali ona je isto tako osnovni metodski instrument spoznaje, odnosno spoznaja sama, i upravo kao takva, kao proces, koji se kreće od apsolutne negacije do postavljanja osnovnih pozitivnih istina, na kojima će Descartes sagraditi čitav svoj sistem, ta je sumnja neodvojivi dio i sastavni elemenat svakog dijalektičkog kretanja spoznajne kritičke misli uopće. Već tom svojom osnovnom pozicijom Descartes se svrstava u red modernih mislilaca novog vremena, jer je postavio temelje svakog daljnjeg mogućeg filozofiranja i naučnog istraživanja, koje želi da donese ploda i da postigne pozitivna rješenja i rezultate.

Treba dakle sve srušiti, kako bi se počelo potpuno iznova i stvorila takva naučna metoda, pomoću koje će se pronaći i spoznati istine tako *evidentne*, da u njih više ne ćemo moći sumnjati. Descartes smatra, da je takvu metodu pronašao.

U »Raspravi o metodi« (1637), jednom od svojih glavnih djela, Descartes je izložio i objasnio tu svoju metodu. Ona se sastoji od četiri pravila:

»Prvo je pravilo bilo, da nikad ništa ne prihvaćam kao istinito, a da jasno ne spoznam, da je takvo, to znači, da najbrižljivije izbjegavam svako prenagljivanje i neprovjereno donošenje suda, i da u svojim sudovima obuhvaćam jedino ono, što je za moj duh jasno i razgovijetno, da nema nikakva povoda o tome sumnjati.«

U prvom je dakle planu kritičko-skeptičko prilaženje svemu, što se proučava i razmatra, utemeljeno na sumnji kao osnovnom elementu metode i spoznavanja uopće. To je polazna točka, forma spoznajnog procesa, preduvjet svake sigurnosti i jasnoće, kriterij i konstituens svake istinitosti.

»Drugo, da svaku od teškoća, koju bih proučavao, podijelim na onoliko dijelova, na koliko je to moguće i koliko je potrebno radi njihova najboljeg rješenja.«

To je analitički momenat metode. Descartesovska analiza predstavlja ne samo revolucionarni preokret u spoznaji, nego i usvajanje i postavljanje bitnog elementa nove nauke i filozofije. Taj novum, koji je Descartes originalno postavio i formulirao, pripravljen je čitavim povijesnim i društvenim razvitkom i u sebi sadržava jedan iz osnova novi pogled na svijet, s jedne strane, specifičan praktički zahvat u stvarnost, s druge strane, i konačno, sasvim novo tretiranje objekta kao ljudske društvene kreacije, koja, usavršavanjem sredstava za proizvodnju, naučnim dostignućima, povećavanjem čovjekove moći nad prirodom, otkida dio po dio stvarnosti za sebe, osvaja je, modificira prema svojim ljudskim potrebama i humanizira je. Novi čovjek otkida se od pupčane vrpce Starog i Srednjeg vijeka, gdje se on još shvaća i spoznaje po oblicima prirodnog reda. On sve više postaje stvaralac svog objekta, svog svijeta i samoga sebe na bazi svoje sve šire praktičke proizvodne društvene moći. On se oslobađa prirode spoznavajući je pokoravajući se njenim zakonima, da bi je nadvladao (»Natura parendo vincitur« — kako kaže Bacon). Objekt za čovjeka nije više nešto posve izvanjsko, njemu strano, tuđe, on se sve manje domišlja, spekulira. Istina prestaje biti čista »aristokratska«, platonovska kontemplacija, kojoj je rad niža

i čovjeka nedostojna vrsta ljudske djelatnosti. Rad postaje određenje čovjekova bića i njegova direktna veza sa svijetom On gubi i skida sa sebe mističnu ljusku nedostojnosti i manje vrijednosti. Objekt spoznaje postaje predmet čovjekova rada, preobražavanja i osmišljavanja, njegova aktivnog stvaralačkog zahvata u prirodu. Stoga se on više ne respektira, nema karakter otuđenosti, već se lomi, kida, drobi, razara, rekonstruira, stvara, dakle upravo — *analizira*.

Zasluga je i veličina Descartesa upravo u tome, što je prvi i jasno formulirao i spoznajno produbio taj novi odnos čovjeka prema svijetu i sebi samome, i što je eksplicite namijenio tu svoju metodu neposrednoj ljudskoj praksi, s jasnom sviješću o nužnosti povećavanja čovjekove moći i vlasti nad prirodom.[1]

Treće pravilo Descartesove metode glasi: »Treće, da svoje misli upravljam izvjesnim redom, polazeći od najjednostavnijih i najrazumljivijih predmeta, da bih se postepeno uzdizao do spoznaje najsloženijih, pretpostavljajući red čak između onih, koji po prirodi ne prethode jedni drugima.«

Time je postavljen i sintetički metodski momenat. Analiza i sinteza tu se metodski nadopunjuju, provođene na osnovi i po uzoru *matematskog, geometrijskog reda*, koji će udariti pečat čitavom Descartesovu filozofiranju.

Descartes se još kao đak, a naročito po svršetku svog školovanja, a uvidjevši besplodnost skolastičkog natezanja oko verbalističkih i formalističkih konstrukcija, oduševljavao matematikom i smatrao, da je to jedina nauka, koja svojim unutrašnjim redom, sistemom razloga, dokaza i argumenata, kao i svojim jasnim, povezanim i razložitim izvođenjem zaključaka, od najjednostavnijih do najsloženijih istina, može zadovoljiti ljudski duh, i da samo takav ili sličan metodski postupak može dovesti do prave i istinite spoznaje stvari. Na temelju tog svog unutrašnjeg uvjerenja on je i poduzeo da stvori takvu *filozofsku metodu* po uzoru na matematiku i geometriju, ali će ga to, konstruiravši na njoj kasnije čitavu koncepciju svijeta, predaleko odvesti onoga časa, kad je bude jednostrano apsolutizirao, a matematski i geometrijski red shvatio isključivom osnovom i konstitutivnim momentom sve-

[1] Vidi za ovo u tekstovima još i fragmente iz Descartesovih »Pravila«

kolikog zbivanja. Ali svojom osnovnom postavkom, svojim dosljednim teorijskim izvođenjem i praktičkim provjeravanjem i obogaćivanjem, kao i svojom neposrednom primjenom, ta je matematska metoda revolucionirala nauku, unaprijedila i pospješila naučna istraživanja i pridonijela produbljivanju spoznaje kvantitativnih odnosa stvarnosti, i tako udarila naučne temelje modernoj mehanici. A upravo to bio je »zahtjev dana«, jer su nova tehnička otkrića, u najužoj vezi s naukom, bila sastavni dio usavršavanja proizvodnog procesa, bogaćenja buržoazije i jačanja njene ekonomske, pa prema tome i političke moći, a onda i pokretač progresivnog društvenog razvitka uopće.

Četvrto pravilo metode jeste dopuna prvim trima i njihov sastavni dio, koji je neophodan u svakom naučnom istraživanju kao momenat provjeravanja postignutog i kao jamstvo sigurnosti, sređenosti i potpunosti razmatranog materijala, i ono glasi:

»I posljednje, da posvuda sve tako potpuno pobrojim i načinim opće preglede, da mogu biti siguran, kako nisam ništa izostavio.«[2]

Nakon mnogih lutanja i nesigurnosti, na putu svog misaonog razvitka punom sumnje, unutrašnjih borbi, neizvjesnosti, proturječnosti i kolebanja, u procesu, koji je ovdje na planu naučne i filozofske svijesti i spoznaje sažet i vjeran izraz *formiranja buržoaskog individuuma i njegove samosvijesti*, kao nove kategorije, koja na širokom povijesnom području udara temelj epohi modernog novovjekovnog buržoaskog *individualizma*, Descartes se mogao upustiti u svoja filozofska i naučna istraživanja u pravcu, što ga je zacrtao svojom metodom.

Metodskim skeptičkim raščišćavanjem svega nejasnog i nesigurnog i izlučivanjem i odbacivanjem nepouzdanog Descartes dolazi do svoje osnovne istine, koja je po njegovu mišljenju potpuno pouzdana, i iz koje će, u skladu sa svojom metodom, nastojati izvesti čitav svoj filozofski sistem. Ta je istina poznata njegova postavka: *Mislim, dakle jesam (Cogito, ergo*

---

[2] Navedeno po »Rasprava o metodi« (Matica Hrvatska, 1951. Preveo dr. N. Berus).

sum). Mi možemo sumnjati u podatke naših osjetila, u postojanje vanjskog svijeta, pa i nas samih kao tjelesnih bića, ali istovremeno dok sumnjamo, dok to razmatramo, dok odbacujemo sve, što smatramo samo vjerojatnim, mi mislimo, pa je to naše mišljenje apsolutno evidentna činjenica, a ako mislimo, onda nužno i postojimo. Ta je dakle osnovna postavka po Descartesu potpuno evidentna, jer je jasna i razgovijetna, i prema tome pouzdana i istinita, te od nje možemo početi metodski postupno traženje ostalih istina.

Time je implicite postavljen i *kriterij istine*, koji Descartes nalazi u *evidentnosti*, to jest u *jasnoći i razgovijetnosti* (clare et distincte) postavki, pa ništa ne možemo uzeti za istinito, što ne bi bilo evidentno, a sve što je takvo, istinito je. Tako duh samim svojim postavljanjem potvrđuje i garantira svoj bitak i istovremeno kao formalni akt predstavlja kriterij svoje istinitosti. Razum je sposoban da sam odredi, što je istinito, a što lažno, i može da odvoji istinu od zablude. Koliko god će ta postavka uroditi za Descartesa, a još više kasnije, dalekosežnim posljedicama, jer će time, što duh na sebe preuzima izgradnju svijeta i što sam jamči za istinitost i valjanost te konstrukcije, nužno dovesti do takvih metafizičkih spekulacija, protiv kakvih se Descartes zapravo borio i što je pomoću svoje metode htio spriječiti i izbjeći, ipak je ta osnovna pozicija Descartesova bila i povijesno i teorijski epohalna. U povijesnom značenju upravo time, što se vjerodostojnost i kriterij naših spoznaja prenosi s teoloških autoriteta na sam individualni razum čovjekov i utvrđuje njegova samostalnost i sposobnost u iznalaženju istina, javlja se oštar raskid s teologijom i Srednjim vijekom. Filozofija se osamostaljuje i traži svoje nezavisno područje istraživanja, ona više ne će da bude »sluškinja teologije«, kakvom je smatrana dotada.

U teorijskom značenju proces nastajanja osnovne postavke Descartesove, Cogito ergo sum, vrlo je kompleksan. Rođena stvarno u iskustvu, osnovana na mnogim već stečenim istinama i spoznajnim tekovinama prethodnika, bogata društvenim i teorijskim sadržajem, s nesigurnim, a ipak oštrim usmjerenjem protiv vladajućih i postojećih posvećenih nazoviistina skolastike i teologije, ta se jasna svijest postavlja kao temeljna racionalna istina, očevidnost koje nema karakter silogizma.

to jest nije formalnologički izvedena, već ima značenje neposredne intuitivne pouzdanosti. Kao završni momenat čitavog jednog mukotrpna misaona rada, koji analitičkom metodom, a po uzoru na matematiku i geometriju, traži najjednostavnije elemente svijesti, ta postavka postaje osnovna istina, ishodište i apsolutni početak, iz koga treba izvesti i objasniti sve ostalo. A upravo kao takav, to jest zabacujući sve, što je toj postavci prethodilo, taj je postupak već u svom stvarnom plodnom početku nosio u sebi mogućnost misaona zastranjivanja. Od slobodne svijesti o sebi konkretnog misaonog individuuma kao subjekta spoznaje, s punoćom povijesnog sadržaja i otvarajući široke perspektive spoznajnog razvitka, razvit će se svijest oslobođena, ili bolje lišena misaona sadržaja, čak štoviše apsolut i beživotna misaona supstacija.

»Budući da je, naime, svijesna djelatnost, kojom nešto mislimo, različna od djelatnosti, kojom spoznajemo, da nešto mislimo, to se često jedna nalazi bez druge« (»Rasprava o metodi«, III.), a kad god ide jedna bez druge, onda smo uvijek u jednostranosti. I Descartes je pao u tu jednostranost, samo u suprotnu od ove, koju je imao ovdje na umu.

IV

Protivno od aristotelovsko-skolastičkog dijeljenja duše na vegetativnu, osjetilnu i razumnu Descartes, naime, utvrđuje *jedinstvo subjektivne svijesti.* Sva svojstva i moći duše on smatra neodvojivim i cjelovitim, pa ih uvrštava u pojam mišljenja u najširem smislu te riječi. Tako tu ulazi i sumnjanje, nijekanje, potvrđivanje, osjećanje, pamćenje, shvaćanje, ljubav, mržnja, maštanje, htijenje, osjetilni utisci i t. d. Njegov »cogito«, međutim, ne predstavlja svijest kao takvu, kao prosto mišljenje, odnosno misaoni sadržaj, već *refleksiju* o tom mišljenju, znanje da mislim, spoznajnu djelatnost, to jest upravo — *samosvijest.* Ukoliko se svaka psihička radnja ili kompleks sadržaja svijesti naziva općenito sviješću ili mišljenjem, utoliko je samosvijest (kod Descartesa »cogito«) reflek-

sija o tom mišljenju. Mišljenje uopće postaje njezinim predmetom u spoznajnoteoretskom aspektu, i tu se razlikuje svijest od samosvijesti.[3]

Upravo zato otpadaju neki prigovori Descartesovu osnovnom stavu Cogito ergo sum, što ih je postavio, na primjer, Gassendi, koji nije uvidio tu razliku između svijesti i samosvijesti, čemu je dosta pridonio i sam Descartes, često miješajući ta dva određenja.[4] Jer ja mogu zamisliti, na primjer, da hodam, a da ipak ne hodam, to može biti i samo san ili produkt moje mašte. Mogu isto tako misliti, da jedem, a da stvarno ne jedem, pa hodanje, hranjenje i sve takve djelatnosti, samo popraćene viješću, nemaju kao takve karakter jasnoće i razgovijetnosti, a prema tome ni pouzdanosti i istinitosti. Međutim, ja ne mogu misliti, da mislim, a da kod toga ne mislim, pa je to moje mišljenje, ili bolje neposredno znanje, da mislim, očevidna istina, jer čak i onda, kad se čovjek vara u svojim mislima, u donošenju suda, kad stvara krive zaključke i kad je u zabludi, on misli, pa se to intuitivno sagledava kao akt moje svijesti, dakle mene, koji prema tome postojim. Ali se spoznaja odvija uvijek u dijalektičkom jedinstvu i prožimanju jednog i drugog, i u njihovu međusobnom uraštanju. Proces tog dijalektičkog spoznajnog kretanja kod Descartesa se međutim prekida, zaustavlja, jednostrano uopćava na liniji samosvijesti, t. j. formalnog spoznajnog akta, upravo za volju tog akta, koji postaje dovoljan samome sebi, sve više se odvajajući od onog misaonog sadržaja, koji i jest, u svim mogućim oblicima, konkretna veza sa svijetom i stvarna predmetna pozicija A tu onda nužno nastaje apstraktna spekulacija i metafizika.

[3] Tu je implicite postavljen problem, što će kasnije dokraja biti razvijen u Kantovoj »Transcendentalnoj apercepciji« (»Ja«) kao subjektivnom jedinstvu svijesti.

[4] Prije nego je objavio svoje djelo »Meditationes de prima Philosophia« u kojem je u šest dijelova opširnije razradio osnovne postavke svoje filozofije iz »Discours de la Méthode«, Descartes je rukopis poslao svom prijatelju, liječniku M. Mersenneu, s kojim je bio u stalnom i živom dopisivanju i preko koga je saobraćao sa svijetom i svim poznatijim ljudima onoga vremena. Njega je zamolio, da to djelo dade na čitanje već slavnim filozofima i učenjacima P. Gassendiju (1592—1655), Th. Hobbesu (1588—1679) i A. Arnauldu (1612—1694), kako bi oni dali na nj svoje primjedbe. Tako su kritike i objekcije Gassendija, Arnaulda i Hobbesa i Descartesovi odgovori na njih bili na kraju knjige objavljeni godine 1641.

Zasnivanje svog bitka isključivo i jedino na duhu ili intelektu jest, dakako, ograničeno i vodi u idealizam, pa u tom aspektu i stoji Gessendijeva osnovna objekcija Descartesovu stavu: »Ma da vi zaista (sigurno) spoznajete, da mislite, vi ipak ne znate, kakva ste stvar vi, koji mislite, tako da, premda vam je sama ta operacija jasno poznata, glavno vam je sakrito, a to je, da biste znali, kakva je ta supstancija, koje jedna operacija jest, da misli«.

Međutim, radi se o tome, da je po Descartesu upravo duh ta supstancija, koju on *do izvjesne granice*, a i sa svoje pozicije, i može postaviti, ukoliko je misaoni subjekt i duhovno i materijalno biće. Pozitivan korak naprijed uočit će se u toj osnovnoj Descartesovoj postavci onda, kad se ima na umu, da je i taj Gassendijev i svaki drugi materijalizam do Marxa bio isto tako ograničen kao i apstraktni idealizam. »Glavni nedostatak sveg dosadašnjeg materijalizma — uključujući i Feuerbachov — jest to, kaže Marx u I. tezi o Feuerbachu, što se predmet, stvarnost, osjetilnost uzima samo u obliku *objekta* ili u obliku *kontemplacije*, a ne kao *ljudska osjetilna djelatnost*, *praksa*, ne subjektivno. Stoga se desilo, da je *djelatnu* stranu, nasuprot materijalizmu, razvio idealizam — ali samo apstraktno, jer idealizam, naravno, ne poznaje stvarnu, osjetilnu djelatnost kao takvu. Feuerbach hoće osjetilne objekte, koji se stvarno razlikuju od mislenih, ali samu ljudsku djelatnost on ne shvaća kao *predmetnu djelatnost* . . .«

A tu »*djelatnu stranu*« prvi eksplicite postavlja upravo Descartes, a ona je preko Leibniza kasnije dokraja dovedena i razvijena u klasičnom njemačkom idealizmu. Prema tome je i ta Gassendijeva objekcija, u tom povijesnom gledištu samo djelomično točna, i to ukoliko naglašava drugu stranu problema. Stoga je potpuno netočno, kad se te i takve jednostrane objekcije smatraju *stvarnim rješenjem* Descartesove jednostranosti, koja je bila pozitivniji korak naprijed nego recimo Gassendijev epikurejski materijalizam za svoje vrijeme, pa i nego što je bila njegova društveno-povijesna pozicija uopće.

V

Premda su, dakle, sumnja, dovedena do svojih posljednjih konzekvencija, i »Cogito«, kao pozitivno zasnivanje filozofije, u svom dijalektičkom kretanju sjedinjeni i tvore zajedno određenu filozofsku pouzdanost, koja treba da bude osnova descartesovske nauke, ipak se taj spoznajno-stvaralački proces uništavanja i odstranjivanja zabluda i predrasuda postepeno, spontano i neosjetno pretvara u uništavanje svakog sadržaja svoje svijesti i svoje veze s objektom. Samosvijest ili kritički um, kao rezultat i jedan od momenata tog spoznajnog kretanja i kao negacija djelomičnih istina razuma, dakle stečenih istina svijesti međusobno sistematski nepovezanih, postaje samo *čista* forma, odvojena od kretanja svoga misaona sadržaja, u kojem se ona upravo konstituira kao spoznajni akt i s kojim je funkcionalno povezana. Konkretno »ja«, koje misli određeno nešto kao svoj predmet i koje taj predmet kreira u realnom procesu ljudske misli i prakse, u dinamici i bogatstvu ljudskog odnosa sa svijetom i poviješću, podrezuje svoje živo korijenje, postaje »univerzalno ja« i pojavljuje se kao čista apstrakcija, kao »ja mislim uopće«, formalni akt svijesti, i napokon »stvar koja misli« *(res cogitans)*. Tako jedan od momenata odnosa sa svijetom konkretnog individuuma, njegova svijesna i spoznavalačka manifestacija kao instrument savladavanja prirode, postaje hipostazirana svijest uopće, apsolut i metafizička supstancija.

S druge strane i sam predmet spoznaje postaje apsolut. Iz osnovnog stava metode, a koji je istovremeno i kriterij spoznaje, da je istinito sve ono, što je upravo tako jasno i razgovijetno kao samosvijest, proizlazi, da se i tijela i općenito sve konačne stvari utoliko mogu spoznati, ukoliko se jasno i razgovijetno predočuju. Međutim, kvalitativne osobine vanjskih objekata po Descartesu su samo nešto subjektivno, što realno ne pripada objektima, pa je sve osjetilno kvalitativno za njega samo nešto kaotično, mutno i nejasno, dakle samo privid i zabluda, kao proizvod naše mašte, čega razum treba da se oslobodi upravo svojom metodom. Stoga ono, što se jasno i razgovijetno može spoznati na vanjskim stvarima (tijelima), jesu samo njihova kvantitativna određenja i njihovi

matematski, geometrijski odnosi. Ti su odnosi tako jasni i razgovijetni, kao i matematska određenja, i razum ih može konstruirati i rekonstruirati, ta su tijela upravo proizvod razuma, i zato samo na njemu osniva se *prava naučna spoznaja*. Očišćeni od svih osjetilnih kvaliteta, predmeti postaju geometrijske točke u prostoru, a materija nije prema tome ništa drugo, nego taj i takav geometrijski prostor. Taj materijalni prostor ili prostorna materija ima jednu jedinu osobinu, a to je — *protežnost*. Materija je poistovjećena s protežnošću, a to je *kvantitativno* određenje jedino njezino razumsko, pa dakle i naučno određenje.

Bogatstvo svijeta sa svom svojom osjetilnom i pojavnom raznolikošću reducirano je jednim apstraktnim misaonim, upravo matematskim zahvatom, i svedeno na jednu njegovu odredbu, koja je *samo jedan* od njegovih konstitutivnih momenata — na *prostor*, koji kao takav, kao razumska apstrakcija i nije drugo nego produkt razuma, čista misao, konstrukcija.[5]

No budući da postojanje prostora ne može biti samo realnost misli, jer bi misao onda mislila samo sebe, a spoznaja bi ostala bez svog objekta spoznavanja, prostor postaje nešto po sebi postojeće, izvan mišljenja, on postaje »protežna stvar« *(res extensa)*, supstancija, apsolut, nešto potpuno odvojeno od subjekta spoznaje. Na taj način, nužnošću samog kretanja descartesovske misli, prostor kao produkt mišljenja postaje nešto posve različito i apsolutno odijeljeno od tog istog mišljenja.

---

[5] U svojoj »Dijalektici prirode« Engels kaže: »Materija kao takva je čista tvorevina misli i apstrakcija. Kad mi stvari kao tjelesno postojeće svrstavamo pod pojam materije, mi se time udaljujemo od kvalitativnih razlika među njima. Materija kao takva za razliku od određenih materija, materija koje postoje, nije dakle nešto, što osjetilno postoji« (str. 203). Nužnošću samog tog procesa apstrahiranja Descartes je, dakle, logično došao do takvog određenja materije, koja kao razumska apstrakcija, lišena i logički odvojena od osjetilnih kvalitativnih određenja i razlika, i realno jest produkt razuma, pa je potrebno, kao što to čini Descartes, samo još shvatiti je i postaviti kao supstanciju. Ono, međutim, što je razumsko u tom određenju, najbliže je pojmu protežnosti, dakle ostaje samo kvantitet i mehaničko kretanje i, kako kaže Hegel, »jednostrano matematsko stanovište«. A tu se postavlja pitanje dijalektičkog odnosa materije uopće i posebnih oblika pojedinačnih stvari, što ga apstraktni razum, s osnovom na formalnoj logici, ne može još postaviti i dokučiti.

VI

Tako red, i to matematski misaoni red,[6] kao racionalna nužnost postupnosti izvođenja jedne istine iz druge i njihova unutrašnja logička veza, kao jamstvo istinitosti te unutrašnje misaone povezanosti, skladnosti i sistematičnosti, prenesen na područje objektivnog, postavlja se kao zakonitost mehanički koncipirane stvarnosti.

Red spoznavanja istovremeno je red te stvarnosti. Ali tako postavljen, on preostaje biti metodski spoznajni momenat, spoznaja se tu zaustavlja, i ono što se s mukom, neprestano se probijajući kroz kaos osjetilnosti, spoljašnosti i pojavnosti postiže kao unutrašnji bitni momenat i zakonitost, pretpostavlja se kao unaprijed dano, gotovo, završeno. Od spoznajnog konstituensa red postaje metafizička kategorija, koja je univerzalna zakonitost razumski konstruiranog svijeta.

Spoznaja se tako odvaja od svijeta, subjekt od objekta, i svaki od tih momenata postavlja se kao nezavisan: prostor kao protežna stvar razlikuje se potpuno od stvari, koja misli. Postoje dakle dvije supstancije: materijalna supstancija, kojoj je glavni atribut — *protežnost* (res extensa), i duhovna supstancija s glavnim atributom — *mišljenjem* (res cogitans). Pod *supstancijom* Descartes razumijeva ono što postoji tako, da za njegovo postojanje nije potrebno ništa drugo, a pod *atributima*, bitna i opća svojstva supstancije ili ono, što na njoj shvaćamo kao stalno i nepromjenljivo, dakle ono, što je uopće čini supstancijom. No među osobinama, koje neku stvar sačinjavaju, postoji jedna osnovna, i samo ona naziva se atributom, dok su sve ostale osobine samo *modusi* tog atributa, t. j. njegova stanja, pa dakle i stanja supstancije.

No, kako je materija identificirana s protežnošću i prostorom, to se ona, kao što smo vidjeli, apsolutno razlikuje od mišljenja, i s tom *dualističkom* postavkom, s kojom je u odno-

---

[6] Kritički se odnoseći prema toj matematski fundiranoj filozofskoj metodi i njenom redu, Hegel je u svojoj »Wissenschaft der Logik« pisao: »Filozofija ne može uzimati svoju metodu od jedne podređene nauke — matematike... Ta metoda može biti samo priroda sadržaja, koja se kreće u naučnom spoznavanju, kod čega istovremeno ova vlastita refleksija sadržaja tek postavlja i stvara njegovu odredbu«.

su bitka i mišljenja naglašena samo jedna strana problema, to jest njihova *razlika* (dok će njihovo jedinstvo kasnije utvrditi Spinoza), Descartes je u svom sistemu naišao na velike teškoće. Budući da su tijelo i duh apsolutno nezavisni jedan o drugom, to jest ne mogu djelovati jedno na drugo, aktivna je samo duša, a tijelo (i životinja) je samo *automat*. Tako su preskočeni svi prirodni međustupnjevi, prijelazi iz anorganskog u organsko i duhovno, i ispuštena i odbačena veza čovjeka s prirodom i svim oblicima predlogičkog i nagonskog, tako da se sve, što nije ljudska svijest i mišljenje, tumači isključivo mehanički.

U osnovi takve postavke leži mehanističko-materijalistička slika svijeta, kao dominantna koncepcija 17. i 18. stoljeća. Osnovna karakteristika te koncepcije *jest materija shvaćena kao inertna masa, mehanički pojam kauzaliteta i linearnost kretanja*. Postoje samo kvantitativne promjene, kretanje je samo premještanje u prostoru, a cijela zgrada te mehaničke konstrukcije svijeta ostaje u svojoj osnovi uvijek jedna i ista. A ako se, dakle, tijela ne kreću po principu neke sile u njima samima, već poticana izvana (u krajnjoj liniji od boga) time se taj mehanički, dualistički princip dovodi dosljedno do kraja.

Međutim, budući da Descartes postavlja i jedinstvo materije i kretanja, kao i materije i protežnosti, dakle jedinstvo same materije, njemu u njegovoj *fizici* nije potrebna nikakva intervencija izvana, nikakva vanjska moć ili bog, i jedino na tom području Descartes se potpuno oslobodio božje intervencije. Svijet se kreće po svojim vlastitim unutrašnjim, i to mehaničkim zakonima. Rezultat kretanja nisu kvalitativne promjene, već je pretvaranje jednog oblika u drugi samo kvantitativno, brojčano, geometrijsko, promjena mjesta i vanjskih formi ili figura. *Sudaranje tjelesa i princip inercije* jesu osnovni zakoni toga kretanja. Mehanički odnosi uzroka i posljedice odvijaju se, dakle, samo na području fizičkog kauzaliteta. U tom je smislu Marx s pravom pisao: »U svojoj fizici Descartes je materiji dao samostvaralačku snagu i mehaničko kretanje shvatio kao njezin životni akt. On je svoju fiziku sasvim odvojio od svoje metafizike. U njegovoj fizici materija je

jedina supstancija, jedina osnova bića i spoznavanja.«[7] Ali samo u fizici. Jer čitava je ta koncepcija ipak proturječna, materija je po sebi nepokretna, ona nema u sebi princip svog kretanja, ona je inertna masa. Mehaničko kretanje ipak na koncu traži svog »prvog pokretača«, i potreban je još samo jedan korak, da se to postavi i izvede.

No ono, što je, s obzirom na nauku, najpozitivnije u Descartesovu učenju, upravo je primjena matematike na fizička zbivanja u stvarnosti, uočavanje i spoznavanje njenih kvantitativnih promjena, jedinstvo matematike i fizike u novoj naučnoj disciplini — *matematskoj fizici*. Time je udaren temelj modernoj fizici novog vremena, utemeljenoj na *analitičkoj geometriji* (primjena i uvođenje algebre u geometriju).[8]

Od stare spekulativne i kontemplativne matematike i geometrije, koje su se bavile čistim brojevima i formama, što je bilo samo sebi svrhom ili u najboljem slučaju kao »sredstvo za oštrenje uma«, Descartes je učinio novu, upravo naučnu disciplinu, koja svoju svrhu i smisao vidi u praktičnoj primjeni na predmete vanjskog svijeta, čime nauka dobiva svoj praktičan, tehnički, revolucionaran karakter, kao oruđe za aktivno djelovanje na prirodu i njezino podčinjavanje čovjeku

VII

Međutim, ono što je Descartesu uspjelo izbjeći u fizici, to jest božju intervenciju, nije mu uspjelo u spoznajnoj teoriji, na osnovi koje je izveo svoju metafiziku, i tu je on još na tlu skolastičke filozofije, kojoj je koncesije kasnije činio čak i materijalist Spinoza. Ali problem boga kod Descartesa ipak je vrlo složen i zamršen.

---

[7] Karl Marx: »Die Heilige Familie« — Kritische Schlacht gegen den französischen Materialismus.

[8] O značenju tog otkrića Engels kaže slijedeće: »Descartesova promjenljiva veličina bila je prekretnica u matematici. Zahvaljujući tome ušli su u matematiku kretanje i dijalektika, a isto se tako odmah nužno došlo do diferencijalnog i integralnog računa, koji se odmah i javlja, te su ga Newton i Leibniz uglavnom dovršili, a nisu ga otkrili« (»Dijalektika prirode«, izd. isto, str. 208). A do toga je Descartes došao upravo svojom spekulacijom, to jest geometrijskim određenjem prostora i materije, kao rezultata razumske apstrakcije pojma materije uopće.

U svom glavnom, takozvanom *ontološkom* dokazu za postojanje boga, spozajnoteoretski zasnovanom, Descartes je na sličan način kao kasnije i Leibniz, po unutrašnjoj logici osnivanja, postavljanja i razvijanja svoga sistema, imanentno negirao boga upravo tamo, gdje ga je htio najjače utvrditi i dokazati. Taj se glavni dokaz izvodi iz *naše ideje o bogu*. Uzrok te ideje može biti ili u nama ili izvan nas. No kako je po Descartesu — a upravo bi to trebalo *najprije* dokazati! — bog vječna, svemoguća, sveznajuća, beskrajna, nepokretna, nezavisna supstancija, a mi smo samo ograničena bića, koja nijedno od tako velikih svojstava ne posjedujemo, jasno je, da mi ne možemo biti tvorci i uzrok te naše ideje o bogu. Prema tome je njen uzrok izvan nas, to jest u samom bogu, koji nam je tu ideju usadio. A to znači, da bog postoji. Time je iz naše ideje o bogu po Descartesu utvrđena i dokazana njegova — *egzistencija* (Deus cogitatur, ergo est).

Premda taj dokaz nije ni formalno, ni po svom zaključku nimalo originalan, jer se njegovi, da tako kažemo, ideološki korijeni nalaze već u dokazivanju božje egzistencije Anzelma od Canterburyja (1033—1109 g.), logičku neodrživost kojeg je u 11. stoljeću izvanredno pokazao i taj »dokaz« pobio već njegov suvremenik opat Gaunilo, ipak su i društvene i teorijske osnove tog Descartesova dokaza za postojanje boga drugačije i po svojim konzekvencijama u teorijskom pogledu sasvim različite. Istina je, Descartes je bio i dobar kršćanin i dobar vjernik, i on se i intimno nije mogao osloboditi boga, ali su i unutrašnja njegova kolebanja isto toliko očevidna, kao što je očevidno s jedne strane njegovo vjerovanje, a s druge strane jasno uviđanje svih onih konzekvencija, koje proizlaze iz čitava njegova filozofiranja, njegove naučne pozicije, njegovih teorijskih preokupacija i postavki uopće, kao i nužnosti praktičnog usmjerenja njegove nauke. To je unutrašnja tragika jednog misaonog razvitka, koja je utoliko veća, što razdire čovjeka, koji je bio i veliki mislilac, čiji je osnovni, ne samo teorijski, nego i životni zadatak uopće, bio borba protiv svih oblika predrasuda i zabluda, uključivši tu i skolastičke i teološke i religijske. Stoga upravo na Descartesu, u njegovu životu i njegovoj filozofiji i nauci, dolazi do klasičnog izraza uska isprepletenost, prožimanje, miješanje, zamršenost i ne-

razdvojna nužna povezanost *ideolcškog i naučnog*, kao specifične forme kretanja spoznajne misli prema naprijed. U tome i leže unutrašnje proturječnosti spoznaje i svakog filozofskog sistema, i tu treba tražiti uzroke, razloge i osnovu za rješenje problema odnosa *istine i zablude*, dakle upravo onog razvitka i napredovanja istine, koje je, kako je govorio Engels, kretanje iz veće zablude u manju.

Tako na primjer, koliko god u Descartesovu sistemu bog igra ulogu osnovne i jedine garancije i tvorca svega, što postoji, pa i nas samih, kao i naše spoznaje, ipak iz samog tog glavnog Descartesova dokaza, iz njegova postavljanja i izvođenja, *logički* proizlazi sasvim suprotno. Dok skolastika i teologija, i svaka religija uopće, počinju od boga, da zaključe i potvrde postojanje stvorenog čovjeka, Descartes na početku, u skladu sa svojom metodom, i samog boga stavlja u pitanje, da bi ga tek kasnije »izveo«, i počinje od pojedinca, od samosvijesnog buržoaskog individuuma, pa iz sebe, iz svog mišljenja i postojanja zaključuje o egzistentnosti boga. Prema tome, *zapravo*, nije više čovjekova egzistencija opravdana egzistencijom boga, već se egzistencija boga opravdava, izvodi i garantira idejom, mojim mišljenjem o njemu. Zato, koliko god se Descartes trudi, da taj red okrene, bog logički ipak dolazi — *naknadno*. Bog tu tek, a upravo mimoilazeći postojeće autoritete i tradicionalni put »istraživanja«, postaje »pravi« predmet mog mišljenja i spoznaje i na toj će liniji, koju je zacrtao Descartes, kasnije kod Feuerbacha i završiti sa svojom takozvanom objektivnom egzistencijom izvan čovjeka i svijeta i s onu stranu svijeta, i bit će materijalistički i naučno interpretiran kao *jedino i samo* naša ideja, misao, slika, utvara, imaginarno, nepostojeće, upravo naše subjektivno stanje — *antropomorfizam*. Stoga je Feuerbach, tumačeći svoju poziciju »humanizma«, koji znači jedino to, da bog nije ništa drugo do vlastiti čovjekov duh, točno primijetio, kako to *antropološko stanovište* po njegovu mišljenju nije bilo strano već ni Descartesu.[9] Ali tek Marx će ukazati na društvenu osnovu i bit toga problema.

---

[9] Vidi: Ludwig Feuerbach: »Geschichte der neuern Philosophie«, — Leipzig, 1847. Bd. IV.

Bog je dakle po Descartesu apsolutna supstancija, premda je tu nedosljedan, jer supstancijama smatra, kao što smo vidjeli, materijalnu supstanciju i duhovnu supstanciju, pa one tako postaju supstancije »drugog reda«, to jest zavisne su o bogu i on ih je stvorio, što proturiječi i samom Descartesovu određenju pojma supstancije, kojoj za njenu egzistenciju nije potrebna nikakva druga stvar. Bog svuda »smeta« pa i ovdje, gdje je po Descartesu »najjači«, jer teško je logiku uskladiti s nelogičnim, i to se neprekidno u čitavom sistemu Descartesu osvećuje. Ali bog je isto tako jamstvo istinitosti naše spoznaje i postojanja vanjskog svijeta.

Sama egzistencija boga dovoljan je razlog, da ne možemo sumnjati u ono, što jasno i razgovijetno spoznajemo. Jer bog nam je usadio *»prirodno svijetlo uma«* (lumen naturale), kojim se neposredno, *intuitivno* osvjedočujemo u istinitost i pouzdanost naših osnovnih spoznaja, a sve to proizlazi iz savršenstva i dobrote boga, koji nas kao takav ne može varati. »Jer je, prvo, čak i ono, što sam gore utvrdio kao pravilo, naime da su stvari koje shvaćamo jasno i razgovijetno, potpuno istinite, sigurno samo zato, jer bog jest ili postoji, jer je on savršeno biće i jer sve ono, što je u nama, dolazi od njega. Otuda onda proizlazi, da moraju naše ideje ili pojmovi, koji su nešto stvarno, i dolaze od boga u svemu onome, u čemu su jasni i razgovijetni, biti istiniti. Ako dakle u sebi vrlo često nalazimo ideje, koje su lažne, to mogu biti jedino one, koje sadrže nešto nejasno i zamršeno, jer dolaze od ničega, t. j. one su u nama tako nejasne samo zato, što nismo potpuno savršeni«.[10]

Prema tome, zablude proizlaze iz naše nesavršenosti, a istinite spoznaje iz božjeg savršenstva!

---

[10] »Rasprava o metodi« (Matica Hrvatska, 1950).

VIII

Međutim, *problem zablude* kod Descartesa ipak se i drugačije postavlja, i to u vezi s karakterom naše volje. Za suđenje, naime, nije dovoljan samo razum, nego i volja, pa je tako *sud shvaćen kao voljni akt* afirmacije i negacije. Prosto percipiranje, odnosno suma osjetilnih podataka, nije po Descartesu još niti nešto istinito, niti lažno tako dugo, dok o tome ništa ne tvrdimo ili niječemo, to jest, dok o tim podacima naših osjetila ne sudimo, niti bilo šta iz njih zaključujemo. Zablude, pogreške i neistine nastaju onda, ako povodeći se za našom voljom, koja je nasuprot ograničenom razumu neograničena, donosimo sudove, dakle, dajemo odobrenje nečemu ili negiramo nešto, što prelazi granice razumske moći jasnog i razgovijetnog percipiranja, pa donosimo zaključke, koji su rezultat naše volje, a ne razuma. U toj neograničenosti volje, po kojoj čovjek radi *apsolutno slobodno*, pored mogućnosti zablude i zavaravanja, vidi Descartes isto tako najveće savršenstvo čovjeka, i tek po toj slobodi volje mogu se popostupci i djelovanja čovjeka hvaliti i kuditi.

Pa ipak i pored toga, kao što je prije navedeno, kriterij se istinitosti prenosi s individualnog uma i na boga, i ruši se sva vrijednost i vjerodostojnost Descartesove metode. Uopće su i bog i prirodno svijetlo uma i Descartesova intuicija, općenito uzevši, nespojivi s njegovom metodom, oni joj štaviše proturiječe. Jer do evidentnosti svojih osnovnih postavki i istina Descartes, zabacujući formalistička i besplodna logička natezanja skolastike, što je s te strane pozitivan korak naprijed, ne dolazi silogističkim postupkom, već su prve spoznaje intuitivne, i one postaju aksiomima i prvim principima nauke i filozofije. Intuicija je za Descartesa maksimum jasnoće i razgovijetnosti, to jest krajna granica racionalnosti. Iz njih proizlaze sve ostale istine, i to sintetičkim postupkom. Ali, da te intuitivne istine, ti apriorni oblici uma po sebi ipak nisu dovoljno opravdani i, što je on za sve istine upravo zahtijevao, *nisu metodski zasnovani*, osjetio je Descartes već time, što im je potražio jaču i sigurniju garanciju, koju će onda naći u — bogu! Zato on kaže: »A kad ne bismo znali, da sve, što je u nama stvarno i istinito, dolazi od nekog savršenog bića, mi ne

bismo imali nikakav razlog, koji bi nas uvjerio, da naše ideje, *ma kolikc one bile jasne i razgovijetne* (kurziv M. K.) posjeduju to savršenstvo da su istinite«.[11]

To je proturječno, jer se time negira samodovoljnost i pouzdanost osnovnog stava Cogito ergo sum, ali ta je proturječnost isto toliko i nužna, i to savršeno i beskonačno biće ili bog nije tu religijski motivirano, već je ono *nužnost sistema,*[12] nužnost descartesovske pozicije. Subjekt ili samosvijest ne može ostati na samome sebi onoga časa, kad se želi postaviti na filozofski plan. A čitava Descartesova filozofija, ili ono bitno i u biti novo u njoj, po čemu i predstavlja temelj nove filozofije, i jeste upravo u tome, da se subjekt postavi na objektivnom planu, da se na njemu razvije i odredi, a to znači, da se istovremeno postavi kao objektivan. A kao nešto objektivno, kao pouzdanost, dakle clare et distincte, subjekt ne može ostati samo momenat spoznajnoteoretskog odnosa subjekt — objekt, već samim sobom zasniva svoj bitak, on postaje, jer to je već svojim postavljanjem, supstancija. Subjekt i nije drugo nego supstancija, a kod Descartesa je ta *ontološka pozicija* spoznajnoteoretski sagledana i razvijena, jer se nužno počinje od subjekta, od individualne svijesti, od samosvijesnog individuuma, i na njemu se želi sve osnovati. Sve karakteristike objekta, i antikne i skolastičke filozofije, preuzima na sebe individualna svijest kao bitak, a time je postignut, kako kaže Hegel (Fenomenologija duha), »novi lik znanja, *znanje o samome sebi,* u odnosu prema pređašnjem, znanju o drugome«. U tom su smislu i svijet i bog nešto izvedeno, a oni postaju supstancijama iz spoznajnoteoretske nužnosti subjekta da ima i postavi svoj objekt spoznaje, koji, budući da je istinit, jer se duhu pokazuje tako jasno i razgovijetno kao samosvijest, to jest kao njegova vlastita egzisten-

---

[11] Rasprava o metodi«, izd. isto.

[12] Harald Höffding u svojoj »Geschichte der neuern Philosophie« I. (Leipzig 1921) ima, nasuprot nekim filozofima, koji također pojam boga ne smatraju vanjskim momentom Descartesove spoznajne teorije i sistema uopće, o tom pitanju drugačije mišljenje, kad kaže: »... Naime ta spoznajnoteoretska primjena pojma boga ne bijaše nipošto nužna, kad već Descartes, da bi dokazao realnost pojma boga, upotrebljava stav kauzaliteta; ako se stav kauzaliteta p r e t p o s t a v i kao važeći, za istinitost spoznaje nije potrebna nikakva teološka garancija«.

cija, mora da i jest nešto. Jer koliko god osnovni stav Cogito i bio istinit i premda je već postavljen kao nešto objektivno, pored svog ontološkog značenja on je shvaćen i kao spoznajnoteoretska svijest, kao svijest koja misli, misleći subjekt, pa ono, što će ta svijest misliti kao svoj objekt, nije još samim time zajamčeno kao istinito. Zato je tom spoznajnom subjektu potrebno da izvede boga, i to najprije kao svoj prvi istiniti objekt, a onda i kao prvo jamstvo, da sve što ćemo odsad jasno i razgovijetno spoznavati, bude istinito, jer — bog nije varalica, on nas ne može varati, što proizlazi iz njegove apsolutne dobrote i savršenstva. Dakle, u tom se vidu pokazuje *nužnost* izvođenja boga, kao jednog od momenata descartesovskog filozofskog sistema. Mi dakle imamo povjerenja u boga, pa onda dosljedno tome i u naš razum. Ali baš kao takav, bog je objekt, stvoreno, naknadno. On postaje stvoriteljem i osnovnim jamcem spoznajnog i svjetskog reda samo okretanjem tog reda, kada dobije vrijednosna određenja dobrote i savršenstva i svoju teološku argumentaciju!

Duh se dakle postavlja kao bitak, spoznajnoteoretski se sagledava, potvrđuje i garantira, sam je sobom kriterij svoje istinitosti, i zakonitost njegova kretanja bit će odsad unaprijed zakonitost kretanja stvari, red ideja istovremeno i red stvarnosti. To je osnovna pretpostavka i nužnost racionalno postavljena duha, i tu Descartes (a s njime kasnije i Spinoza i Leibniz) anticipira Hegelovu ontološku, racionalističku poziciju identiteta bitka i mišljenja. U tom je smislu povijest nove filozofije povijest subjektivne svijesti, subjekta kao samosvijesti i supstancije, kao onog, što je stalno, pouzdano, sigurno, racionalno, od čega treba početi i na čemu treba sve sagraditi. Na općem planu, to je povijest modernog individualizma, samosvijesti buržoaskog individuuma, gdje se taj samosvijesni individuum s jedne strane postavlja kao *čovjek uopće, ideja i apsolut*, a s druge istovremeno iz sebe samoga gradi čitavu konstrukciju svijeta, u kojoj je on, odnosno njegova misao, i osnova i centar svekolike problematike. A tek time se onda u svom najdubljem značenju postavlja problem odnosa biti i postojanja (esencije i egzistencije), kao osnovna problematika čitave građanske filozofije sve do naših dana.

IX

Građanski čovjek, kao individuum i privatno, pojedinačno biće, izdvajajući se iz totaliteta feudalne hijerarhijske ljestvice, koja je tu sama njegova bit, a da bi se afirmirao, postaje sam ono opće, bit i totalitet, na sebe prenosi izgradnju svijeta i svoju prevlast nad njim, i kao takav nužno se pojavljuje kao univerzalno biće, kao čovjek uopće, a budući da je svoj bitak osnovao na duhu, on postaje i sagledava se *kao apstraktna misao, kao sama svoja zakonitost.* No kako je njegova svakidašnja praktička egzistencija, kao nešto pojedinačno, odvojeno, kao posebna društvena interesna pozicija, u najoštrijoj suprotnosti s njim kao čovjekom uopće, to jest s njim kao društvenim bićem, s njegovim pravim ljudskim određenjem i zakonitošću, to građanski čovjek od svog stupanja na povijesnu pozornicu neprekidno oscilira između te dvije krajnosti, nalazeći se stalno u proturječnosti između sebe kao svoje biti i sebe kao posebne egzistencije, a ta proturječnost, protupoloženost i kretanje u krajnostima i jest bit njega *kao građanskog čovjeka.*

Kod Descartesa su te proturječnosti tek postavljene, jer te društvene suprotnosti nisu još dovoljno izražene, i tako on još može imati iluziju o svom jedinstvu i o sebi kao univerzalnom biću i apsolutu. Jer on, samosvijestan građanski individuum, kao takav i ulazi u svoju povijest i povijesno stvarno predstavlja opću poziciju, on je tu i realno univerzalan čovjek, i po svojoj duhovnoj konstituciji i po svojim težnjama, nastojanjima i zadacima, po perspektivi svog društvenog kretanja i svom praktičkom položaju, jer samim sobom predstavlja budućnost.

Svoje buržoasko, demokratsko uvjerenje ističe i potvrđuje Descartes već uvodnim mislima svoje »Rasprave o metodi«, koju počinje ovim riječima: »Nijedna stvar na svijetu nije bolje raspodijeljena nego zdrav razum, jer svatko smatra, da ga ima u tolikoj mjeri, te čak i oni, koje je teže zadovoljiti u svemu drugom, nemaju običaj da ga žele više negoli ga imaju. I u tome se vjerojatno svi ne varaju; štaviše, to prije svjedoči, da je sposobnost pravilnog suđenja i razlikovanja istine od zablude — a to se zapravo i zove zdrav ljudski razum ili um

—od prirode kod svih jednaka i da stoga raznovrsnost naših nazora ne dolazi od toga, što su jedni pametniji od drugih, već jedino od toga, što mislimo na različite načine, i nemamo u vidu iste predmete. Nije naime dosta imati zdrav duh, nego je glavno pravilno ga primjenjivati.«

I nešto dalje: »U pogledu uma ili zdravog razuma mogu pretpostaviti, da ga ima u potpunosti i cjelovito svaki čovjek, jer je to jedino, što nas čini ljudima i što nas razlikuje od životinja, te se slažem u tome s općim mišljenjem filozofa, koji kažu, da oznake ‚više' ili ‚manje' postoje samo među akcidencijama, ali nikako među formama ili prirodama ‚pojedinaca' iste ‚vrste'.« (»Rasprava o metodi«, izd. isto.)

Misao i spoznaja nisu dakle proizvod neke mistične »inspiracije«, već stvar i pitanje metode. Um nije neki nadnaravni dar, niti je istina privilegija i posao »odabranih«, već je svaki pojedinac i mimo crkvene autoritete sposoban razlučiti istinu od zablude. Time se utvrđuje široko područje istraživanja, sposobnosti ljudskog uma u pronalaženju istina i njegova praktična primjena, a u vezi s time i opća povezanost i jedinstvo svih nauka. »Jer, kako sve nauke nisu ništa drugo do mudrost ljudska, koja ostaje uvijek jedna i ista, ma koliko različiti bili predmeti, na koje se ona primjenjuje i koja se zbog njihove različitosti ne mijenja, baš kao ni svjetlost Sunca zbog raznolikosti stvari, koje osvjetljava, ne može se raditi o tome, da se duhovima propisuju ma kakve granice; i daleko od toga, da nas spoznaja jedne istine, kao u prakticiranju jedne vještine, od pronalaženja druge istine odvraća, naprotiv, ona nas u pronalaženju ove druge pomaže.«[13]

Koliko je, međutim, Descartesu prvobitno bila na umu *praktična primjena nauke,* kao polazna točka, s koje polazi i kao zaključak i rezultat čitava njegova misaona naučna rada, vidi se najbolje po njegovu prvom filozofskom djelu »Praktična i jasna pravila upravljanja duhom u istraživanju istine« (napisana 1628. god., a izdana tek poslije njegove smrti 1667. godine), koja su za proučavanje Descartesove filozofije i nauke

---

[13] R. Descartes: »Praktična i jasna pravila rukovođenja duhom u istraživanju istine«, Beograd 1952.

uopće, a spoznajne teorije posebno, od odlučne važnosti[14] ne samo zato, što se u tom djelu bog uopće ne pojavljuje, već što je upravo tu Descartes naučno i slobodno prišao razmatranju svoje osnovne spoznajnoteoretske problematike i izvanredno jasnom izlaganju svoje metode, koja je ovdje postavljena kao konstitutivni elemenat same ljudske prakse. Tako on u prvom pravilu, nastavljajući gore navedenu misao, piše:

»Svakako treba misliti, da su nauke tako međusobno povezane, da ih je mnogo lakše sve zajedno proučavati, nego i jednu jedinu od ostalih izdvojiti. Ako, dakle, netko ozbiljno hoće da istinu stvari istražuje, ne treba da bira nikakvu posebnu nauku: sve su one međusobno povezane i uzajamno zavisne; nego neka misli na to, da jača prirodnu svjetlost uma, *ne radi toga, da bi riješio ovu ili onu školsku teškoću, već da bi u pojedinačnim slučajevima života razum volji ukazao na ono, što treba odabrati . . .«* (podcrtao M. K.)

Ta su »Pravila«, kao prvo Descartesovo filozofsko djelo, isto tako karakteristična za odvajanje i oslobađanje njegove misli od teoloških i skolastičkih, po njegovim vlastitim riječima, okova, i obračunavanje s aristotelovskom logikom, kao teorijskom osnovom skolastičke filozofije, s jedne strane, i opravdanjem feudalnog društvenog sistema sa svojom »logičko-supstancijalnom« hijerarhijom, s druge strane, i Descartes, dosljedan svojoj osnovnoj filozofskoj poziciji, daje oštru i poraznu kritiku te formalističke logike, koja nam u spoznajnom pogledu ne donosi ništa nova, već besplodno i prazno kretanje u krugu starog i poznatog. (Vidi u tekstu Pravilo X.)

Suprotno će tome Descartesova metoda biti osnovana na svojim trima glavnim spoznajnim momentima, na *intuiciji, dedukciji i indukciji*, i po njegovu shvaćanju svaki od tih momenata podjednako pridonosi savršenosti te metode. Stoga su sva tri isto tako podjednako važna kao neophodni momenti u samom procesu spoznavanja, i sam Descartes uviđa njihovu usku međusobnu povezanost. *Intuicija* kao neposredno i jed-

[14] U tom smislu točno primjećuje Höffding, da je taj prvobitni nacrt Descartesove nauke o metodi djelo, »koje, kod brižljivog studiranja, odstranjuje mnoge obične zablude o Descartesu« (Gesch. der n. Phil.« str. 522).

Vidi za to pitanje također: Dr. D. Nedeljković: »O genezi i osnovi Dekartove metode« (Predgovor prijevodu »Praktičnim i jasnim pravilima« i »Reči o metodi«, Beograd, 1952).

nostavno sagledavanje stvari po duhu tako, da o njima imamo apsolutno jasnu i razgovijetnu spoznaju, daje nam potpuno očevidne i sigurne osnovne istine, koje postaju principima, iz kojih *dedukcija*, kao razumska operacija, izvodi a priori postupno, jedno iz drugog sve ostale moguće zaključke, držeći se matematskog demonstrativnog reda. Kada je, međutim, dedukcija izvršena, onda ona, kaže Descartes, nije više proces, kretanje, već kraj kretanja, upravo zaključak, pa ako je to izvođenje bilo očigledno, tada su stvari, deducirane jedna iz druge, *dovedene* do istinskog neposrednog intuitivnog sagledavanja. Rezultat je dedukcije, dakle, opet intuicija, ali samo onda, ako se radi o prostim i jednostavnim zaključcima, jer kad se radi o složenim i zamršenim stvarima i kombinacijama, nameće se nužno *potreba nabrajanja ili indukcije*, a ona nije ništa drugo nego iskustvo i eksperiment. Tako je indukcija postupak, koje se upotrebljava onda, kad spoznaju, da bude sigurna i pouzdana, ne možemo svesti na intuiciju, i kada je to dovoljno i potpuno nabrajanje sigurniji način dokazivanja od svakog ostalog, tako da »pošto smo, kako kaže Descartes, sve veze silogizama odbacili, ostaje nam jedino još ovaj put, kome moramo pokloniti sve svoje povjerenje.« (Pravila)

Tako Descartes u svom istraživanju cijeni iskustvo i eksperiment isto toliko, kao Bacon, i na mnogo mjesta naglašava njihovu važnost i veliko značenje, a štoviše, i sama njegova intuicija tu gubi svaki mistični karakter, jer je ona kao polazna točka njegove nauke o metodi ovdje zapravo osnovana na pojedinačnom osjetilnom opažanju (na pr. kad govori o »razlikovanju pomoću intuicije vida«), a s druge je strane rezultat deduktivnog postupka, dakle izvedena. Intuicija i nije drugo do princip jednostavnosti, matematske preglednosti i geometrijske očevidnosti, a u tom vidu ona ima svoje apsolutno opravdanje kao jedan od momenata spoznajnog procesa tako dugo, dok je smještena na svoje vlastito područje, i dok bog ne stupi kao jamac njezine pouzdanosti i istinitosti ili kreator onih osnovnih istina, koje se njome utvrđuju. Te osnovne istine ili opći principi poprimaju, međutim, karakter dogmatičnosti i onda, kad prerastu okvir svoga spoznajnog značenja, i kada se njihova deduktivna primjena apsolutizira.

Te se tri spoznajne radnje, intuicija, dedukcija i indukcija, vrše naime po Descartesu pomoću četiriju moći duha, *čistim razumom, maštom, pamćenjem i osjetilima*, koje sve zajedno, premda po svojim funkcijama različite s obzirom na karakter i različnost svoje usmjerenosti prema predmetima, čine *jednu i istu spoznajnu moć*. Međutim, ipak je samo čisti razum, koji izvodi dedukciju, sposoban da odredi, što je istinito, a što lažno, štoviše, postoje u ljudskom duhu takozvane *»urođene ideje«* (ideae innatae), koje predstavljaju osnovu Descartesova *racionalizma*. Pod »urođenim idejama« razumije Descartes one predodžbe (ili ideje), koje nisu, da se tako kaže, produkt ni vanjskog ni unutrašnjeg iskustva, one ne potječu iz iskustva, jer nisu sam sadržaj svijesti, već određena, našem umu pripadajuća i svojstvena sposobnost, koja je opći formalni akt svijesti. Tako se te ideje razlikuju i od onih, koje nam dolaze od vanjskih predmeta, kao i od onih, koje proizlaze iz određenja naše volje, to jest, koje smo mi proizveli, jer su urođene ideje po Descartesu upravo forme i jednih i drugih. Time se ne postavlja zapravo ništa drugo, nego *razlika* između svijesti i samosvijesti, između mišljenja i refleksije o tom mišljenju, ili isto tako između iskustva u najširem smislu riječi i »sistematizatora« tog iskustva, između sadržaja svijesti i konstituirajuće forme tog svijesnog sadržaja.

Tu Descartesovu postavku o urođenim idejama oštro je kritizirao već Hobbes, a kasnije još detaljnije i opširnije John Locke (1632—1704) sa svoje empirističke spoznajnoteoretske pozicije. Ali te su kritike samo djelomično točne! One su točne: 1) utoliko, što je kod Descartesa naglašena eksplicite *samo* razlika, a nedovoljno i jedinstvo svijesti i samosvijesti, 2) što su te ideje, kako ih shvaća Descartes, *apriorni oblici uma* kao takvog, a ne jedan stupanj u razvitku spoznajne svijesti, 3) što je time postavljen i utvrđen samo formalni akt uma, 4) što postoji nesporazum u povodu samog, ne baš sretnog, terminološkog određenja i pojma »urođenosti«, koji Hobbes i Locke shvaćaju psihološko-genetski, a Descartes spoznajno-logički, dakle utvrđen je prioritet uma (intelekta) u samom aktu spoznavanja i 5) ukoliko bi se time htjela dati kritika »urođenosti« predrasuda, navika, zabluda,

ideje boga i t. d., kao specifične ograničenosti uma u širem povijesnom pogledu, što međutim kod Lockea otpada, budući da je po njemu duša, kako on kaže, u početku »tabula rasa« (t. j. »prazna ploča«), koja se tek ispunjava svijesnim sadržajem, a to je opet upadanje u drugu krajnost. No samim time. što tu mišljenje, sadržaj svijesti, iskustvo postaje predmet svijesti kao konstituensa spoznaje, i što sé samo iskustvo kao takvo, kao već svijesno, aktivno oblikovan misaoni sadržaj, ne da uopće spoznajno ni postaviti bez tog općeg akta svijesti, jer je već po njemu nužno oblikovano, učinio je Descartes krupan korak naprijed u razvitku spoznaje. Svijest samu sebe postavlja kao svoj predmet i takvom se spoznaje. Psihološka se svijest, kao psihičko uopće, razlikuje ovdje od spoznajne, logičke svijesti, a *u tom smislu* otpadaju Hobbesovi, Lockeovi i slični prigovori. Stoga je, kao što ćemo vidjeti, kasnije Leibniz na Lockeovu senzualističku postavku: »Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu« — (Ničega nema u umu, što prije ne bi bilo u osjetu, t. j. u iskustvu), — točno odgovorio, slažući se s time i dodajući: »Nisi intellectus ipse!« (Osim samoga uma).

Dakako, kad kod Descartesa ta urođenost postane akt božje moći i dobrote, i te urođene ideje čovjeku od boga »utisnute«, ili kada je i sam bog prva takva urođena ideja, onda je jasno, da je *takva* postavka neodrživa i podložna kritici, ali u čitavom tom problemu to ideološko, skolastičko-teološko ruho, u koje je naknadno uvijen, nije tu od primarne važnosti.

X

Osnovnu proturječnost i poteškoću svoga sistema, dualizam psihičkog i fizičkog, dakle mišljenja i protežnosti kao atributa duhovne i materijalne supstancije, Descartes je nakon mnogih objekcija Hobbesa[15], Gassendija i mnogih drugih na tu postavku, a i sam dobro uviđajući tu teškoću, pokušao prebroditi i bar donekle riješiti u svom posljednjem djelu »Strasti duše« (1649).

[15] Na jednu Hobbesovu objekciju Descartes odgovara čak i ovo: »Sigurno je, da misao ne može biti bez stvari, koja misli«, što dovoljno pokazuje, koliko se on kolebao u tom osnovnom pitanju.

Iz prirode samih supstancija, duhovne i materijalne, proizlazi po Descartesu, da se one međusobno apsolutno isključuju, to jest mišljenje, misao, svijest, duh ne da se objasniti iz materije, čija su jedina obilježja i osobine protezanje u dužinu, širinu i dubinu, prostornost, djeljivost u beskonačnost i njezino mehaničko kretanje. Takva se mehanička koncepcija još donekle dade opravdati, kad se svako od tih tako supstancijalno različitih i nezavisnih područja proučava posebno i odijeljeno, i kad se to proučavanje odnosi na »mrtvu«, anorgansku materiju (bar u to vrijeme).

No, čak ako se prijeđe i preko određenja životinje kao automata (jer ako se životinji pripiše duša, tako misli Descartes, a duša je po njemu besmrtna, onda bi i duša životinje bila besmrtna, što je svakako besmislica!), kako da se objasni odnos psihičkog i fizičkog, duše i tijela u samom čovjeku! Po Descartesovu shvaćanju izlazi zapravo, da se čovjek sastoji iz dva međusobno apsolutno disparatna bića, koja se uzajamno isključuju, jer tijelo ne može djelovati na dušu, niti duša na tijelo, pa ne samo da je totalitet ljudskog bića u sebi proturječan, nego se on uopće ne da shvatiti. Descartes je to točno uvidio i on ide čak tako daleko, da dopušta uzajamno djelovanje duše i tijela, ali samo kao svakodnevnu empirijsku činjenicu, dok mu njegova opća filozofska pozicija nikako ne dopušta da to i teorijski konzekventno zaključi, jer je duša po svom osnovnom određenju *bestjelesna* supstancija. Kao što je Hegel kasnije utvrdio i pokazao, to je ta opća *pozicija razuma*, a to je na koncu početna i završna točka i stanovište Descartesovo, kojoj je krajnji domet postavljanje apsolutnih, *apstraktnih razlika*, i koja ne može da pojmi to dijalektičko jedinstvo različitog i suprotnog, već se zadovoljava s onim »ili — ili«, ili jedno ili drugo. Tako i Descartes ne može da shvati, kako bi se u filozofskom pogledu mogla misliti istovremeno i razlika i povezanost, odnosno jedinstvo duše i tijela, premda mu se to neophodno i stalno nameće kao činjenica proste svijesti. Zato se stalno koleba između jednog i drugog, što najočitije dolazi do izražaja upravo u njegovoj fiziologiji i na njoj zasnovanoj psihologiji, dakle u onim područjima, gdje se psihičko i fizičko, dobrom proma-

traču kao što je to bio Descartes, najočevidnije i najtjesnije dodiruju, to jest upravo na planu afektivnog, osjećajnog, čuvstvenog i osjetilnog, jednom riječju emocionalnog u najširem smislu, što sve Descartes tretira pod zajedničkim određenjem — strasti.[16]

Descartes je proučavanju strasti prišao samo kao učenjak, s čvrstom i odlučnom namjerom, da ih promatra kao i svaki drugi predmet, činjenično, da otkrije njihovu bit i zakonitost, forme njihova pojavljivanja i njihovu unutrašnju uvjetovanost i povezanost, nastojeći pritom osloboditi se, s jedne strane, svih predrasuda povezanih s tim za onda »delikatnim« predmetom, a s druge strane, sa željom da *izbjegne moralni aspekt* toga problema.

U srednjovjekovnom načinu života, kao i u njegovoj »duhovnoj aromi« — kršćanskoj crkveno-religijskoj ideologiji, mračnoj po svom ljudskom smislu i po svojim »nebeskim usmjerenjima«, strasti su smatrane, (a ta se shvaćanja, u različitim lažnoasketskim, »snebivajućim se« oblicima, vuku, nažalost, čak i do naših dana!), kao nešto nedostojno čovjeka, kao tabu, grijeh i đavolska stvar izbačena iz svijeta, koja se razmatra samo kao negativnost, kao ono, što treba izbjeći, dakle već unaprijed s jednom negativnom vrijednosnom ocjenom. Kao takve, strasti se pojavljuju isto tako, a što je jedno s drugim najuže povezano, s određenim moralnim prizvukom, pa ih je nemoguće proučavati, a da se one istovremeno moralno ne kvalificiraju, i to u smislu obezvređenja i oduzimanja svakog ljudskog dostojanstva.

Descartes se toga pokušao osloboditi, to mu je dobrim dijelom i uspjelo, ali mora se priznati, ne potpuno, jer koliko se oslobodio onog osnovnog srednjovjekovnog shvaćanja o strastima, kao predmetu nedostojnom proučavanja, toliko je ipak u svoja čisto fiziološko-psihološka činjenična razmatranja

---

[16] Treba napomenuti, da francuska riječ »passion«, koju ovdje upotrebljava Descartes, a koju kasnije Spinoza na latinskom jeziku istoznačno prevodi s »affectus«, označuje svako trpno (pasivno) stanje čovjeka uopće, dakle kao »trpljenje«, što ne bi (kao što pokazuje J. Kirchmann i za njemačku riječ »Leidenschaft« — vidi njegove napomene uz njemački prijevod »Strasti duše«) potpuno odgovaralo našoj riječi »strast« u njenom običnom značenju, pod kojom se razumijeva emocionalna obojenost određene aktivnosti, odnosno svojevrsna duševna, psihička uzbuđenja, dakle i djelovanje i trpljenje zajedno.

uvodio moralna određenja i pojmove, što su pored toga bili još i etički nezasnovani i nerazrađeni (jer se on i nije upuštao u postavljanje i izgrađivanje svoje etike), pa su to bila samo obična moralna shvaćanja njegova vremena, često površna i bez nekog dubljeg značenja i bez neke naučne vrijednosti.

No, premda Descartes pored prostog činjeničnog objašnjenja strasti, kojima u istraživanju stalno nastoji pokazati i pronaći njihovu fiziološku osnovu, uvjetovanost i povezanost, želi utvrditi i način, kako da se one nadvladaju, a to se može postići njihovom *spoznajom* i aktivnim, voljnim upravljanjem njima i njihovim svijesnim usmjeravanjima, ipak strasti za Descartesa nisu same po sebi ni dobre ni zle, i time se on otrgnuo od općeg tradicionalnog shvaćanja. Štaviše, on u njima pronalazi mogućnost korisne primjene i upotrebe, koju vidi na primjer u tome, »da one pripravljaju dušu na htijenje stvari, koje nam priroda nameće kao korisne, i da ona ustraje u toj volji« (vidi u tekstu čl. 52), a osim toga strasti potiču životne duhove na kretanja tijela u pravcu izvršenja tih stvari, pa one, dakle, preuzimaju na sebe odlučni životni zadatak snalaženja i prilagođavanja čovjeka u određenim prilikama i situacijama.

Upravo tu dolazi do izražaja veza i djelovanje psihičkog na fizičko, duše na tijelo i obratno. To mjesto, taj centar tog posrednika, u kome i preko koga dolazi do uzajamnog djelovanja čovječje duše i tijela, postavlja Descartes u malu žlijezdu u sredini mozga, (*»glandula pinealis«* — epifiza), koju je pronašao u svojim anatomskim istraživanjima i seciranjem, čime se on mnogo i često bavio. Pod neposrednim utjecajem Harveyeva (Wiliam, 1578—1657) otkrića krvotoka, Descartes smatra vene i živce malim kapilarnim cjevčicama, kroz koje se, tjerani krvlju iz srca u mozak, a iz mozga u sve organe tijela, kreću takozvani »životni duhovi« (*»spiritus animales«*), koji, dodirujući i pokrećući tu žlijezdu, preko nje pokreću tijelo, izazivajući istovremeno u duši odgovarajuća kretanja u oblicima različitih strasti i uzbuđenja.

Do tog važnog značenja i uloge žlijezde epifize, koja slobodno lebdi ispod mozga i prima djelovanja životnih duhova, rezultat čega su, već prema svom usmjerenju, s jedne strane kretanja tijela, a s druge strane različiti utisci i du-

ševna kretanja, došao je Descartes zapravo ipak deduktivnim zaključivanjem, jer je to po njemu jedino mjesto u čovječjem tijelu, koje nije udvostručeno, dok su svi ostali organi dvostruki, kao na primjer ruke, noge, oči, uši, i t. d., pa i sam mozak podijeljen je na dvoje. Na taj način i dva oka, koja promatraju jedan predmet, ne daju nam njegovu sliku udvostručenu, već samo jednu, zahvaljujući sjedinjavanju vanjskog vidnog podražaja i opažaja u toj glanduli pinealis. Tako je i taj pokušaj, da se postavi odnos, veza i jedinstvo duše i tijela, ostao kod Descartesa ipak samo proizvoljna konstrukcija, i pored njegova nastojanja da taj problem bar donekle riješi na naučnoj fiziološkoj i psihološkoj osnovi.

Descartes razlikuje šest osnovnih ili jednostavnih strasti, a to su čuđenje, želja, ljubav, mržnja, radost i žalost, iz kojih se u različitim nijansama i prijelazima oblikuju sve ostale više ili manje sastavljene i složene, i o svakoj osim definicije daje on i njihovu fiziološku osnovu i uvjetovanost, kao i detaljan i fin opis njihova ispoljavanja, koji pokazuje dubok i profinjen dar Descartesova zapažanja i njegova velikog iskustva, tako da su sva ta objašnjenja najvećim dijelom empirijski zasnovana i izvedena.

XI

Treba naglasiti, da je Descartes u ovim posebnim naučnim istraživanjima, u svojoj *mehanističkoj biologiji*, zatim u fiziologiji i psihologiji[17], došao do vrijednih rezultata, koji, premda u mnogočemu pogrešni i s gledišta današnjih naučnih dostignuća bezvrijedni, svojim pozitivnim elementima predstavljaju temelj kasnijim proučavanjima u tim područjima. Zajedno s njegovom *fizikom* ta su istraživanja vodila direktno u francuski materijalizam 18. stoljeća i završavala u nauci o prirodi, dok je metafizičku liniju Descartesova učenja nastavilo takozvano »ortodoksno kartezijanstvo« i okazionalizam, a osnovna filozofska linija plodno ulazi u njemački klasični idealizam pri kraju 18. i na početku 19. stoljeća.

---

[17] U djelima: »Rasprava o čovjeku« (što je II. dio »Rasprave o svijetu«), zatim »Rasprava o oblikovanju zametka« i u »Strastima duše«.

Međutim, bili bismo u zabludi, kad bismo pravo značenje i mjesto Descartesovo u razvitku spoznaje uopće, a posebno njegovu ulogu, veličinu i doprinos unapređenju i daljnjem razvitku filozofske problematike tražili samo u tim posebnim naučnim područjima. Jer koliko god je, s jedne strane, Descartes tu učinio neka vrijedna otkrića i produbio neke posebne spoznaje, koje su bile od važnosti za unapređenje prirodnih nauka, i koliko se god s druge strane to činilo možda paradoksalnim, toliko je ipak točno, da je ono filozofski pozitivno i vrijedno, što ulazi u povijest filozofije ne samo kao temelj novovjekovne filozofije, nego i kao plodonosan i odlučno važan stupanj u razvitku spoznaje uopće, učinjeno Descartesovom filozofskom spekulacijom i metafizikom.

»Metafizika, kaže Marx, bijaše u 18. stoljeću (misli se na Descartesa, Leibniza i t. d.) još spojena s pozitivnim, profanim sadržajem. Ona je činila otkrića u matematici, fizici i drugim određenim naukama, koje su, kako se činilo, njoj pripadale.«[18] No ne radi se tu samo o toj povezanosti s tim prirodonaučnim sadržajem, nego isto tako o specifičnom, relativno samostalnom razvitku i kontinuitetu *filozofske spoznajne misli*, koja nužno nastavlja na filozofski pozitivni sadržaj i dostignuća, dakle, radi se upravo o specifičnom predmetu i metodi filozofije kao nauke, o konstituiranju tog predmeta i metode, u kojem se konstituira i sama filozofija. U tom smislu nije zapravo od odlučne važnosti raznoliko Descartesovo produbljivanje, općenito uzevši, *postojeće* mehanističke koncepcije svijeta u posebnim prirodonaučnim područjima, jer su to i prije njega i uz njega i poslije njega isto toliko, pa i naučno dublje, učinili i mnogi drugi učenjaci kao i filozofi manjeg ranga, nego što je to bio Descartes (Giordano Bruno. Hobbes, Gassendi, Kopernik, Galilei, Kepler, Newton, i t. d.), već on u povijest filozofije ulazi *prije svega* po svom Cogito ergo sum, po metodskoj skepsi i stvaranju filozofske metode. Preokret u filozofiji čini Descartes postavljanjem filozofskog, ontološko-spoznajnog subjekta ne samo kao središta čitave filozofske problematike u antropološkom pogledu, nego kao jedine moguće pozicije novog, modernog filozofiranja

[18] Karl Marx: »Die Heilige Familie«, isto.

uopće, gdje se subjekt kao supstancija zasniva na duhu i duh kao supstancija na subjektu ili samosvijesnom individuumu. Descartes eksplicite uvodi u povijest filozofije *novu filozofsku kategoriju*, na kojoj će se temeljiti i dalje izgrađivati i produbljivati čitava kasnija građanska filozofija sve do našeg vremena. Kategoriju buržoaskog individuuma kao jednu novu ontičko-praktičku poziciju, odnosno kao specifičan povijesni, teorijsko-praktički modus postojanja, kreiranja i osvajanja svijeta i sebe u njemu. Jer filozofiji je, odnosno metafizici, kroz povijest bio samo posredan zadatak povezivanje i sistematizacija posebnih naučnih podataka, istina i područja u jednu cjelinu, a neposredan zadatak konstituiranje svog vlastitog predmeta i sebe same kao nauke. Utoliko su i kod Descartesa (a ne samo kod njega) ipak manje značajni oni momenti, koji se odnose na ono izgrađivanje jednog sistema nauka, koliko samo ovo produbljivanje pozitivnog filozofskog sadržaja, što je bitni momenat njegove filozofije i osnova njegove filozofske, pa dakle i spoznajne pozicije uopće, a utoliko je on, može se s pravom reći, i značajniji kao filozof nego kao učenjak.

Tako se i racionalizam i empirizam, koji u biti predstavljaju jednu i istu poziciju razmotrenu s različnih filozofskih aspekata, to jest poziciju subjekta kao supstancije i nečeg objektivnog, i susreću kasnije u svojim dokraja dovedenim logičkim i spoznajnim konzekvencijama i ujedinjuju kritički prevladani u njemačkom klasičnom idealizmu pri koncu 18. i na početku 19. stoljeća (Kant, Fichte, Schelling, Hegel). A to je ta upravo filozofska, a ne prirodonaučna linija, i svi oni dijalektički momenti u Descartesovoj filozofiji, na koje su s velikim priznanjem ukazivali i koje su cijenili Marx i Engels, proglašavajući Descartesa jednim od »sjajnih predstavnika dijalektike« toga vremena, odnose se na tu filozofsku problematiku.

BARUCH DE SPINOZA
(1632— 1677)

I

Baruch (lat. Benedictus) de Spinoza rodio se 24. XI. 1632. u Amsterdamu, a potječe od stare imućne židovske porodice doseljene iz Portugala. Istovremeno s protjerivanjem Maura iz Španjolske bilo je po ediktu španjolskog kralja Ferdinanda istjerano i oko tri stotine tisuća Židova, koji su potražili utočište u Italiji, Engleskoj, Portugalu, Turskoj i u drugim zemljama. Međutim, kada je inkvizicija uzela maha i u Portugalu, Spinozina se obitelj preselila u Nizozemsku, koja je židovskim izbjeglicama ne samo otvorila svoja vrata, već im je dopustila, da osnuju svoje židovske zajednice, otvore škole i hramove i nesmetano vrše svoje obrede, pa im je uz to omogućeno i brzo ekonomsko uzdizanje. To ih je u kratko vrijeme toliko osililo, da su i sami, po uzoru na onu istu inkviziciju, koja im je nanijela toliko zla i nedaća, ekskomunicirali iz svoje židovske zajednice one pojedince, koji se na bilo koji način, a u prvom redu u vjerskim pitanjima i točnom vršenju obreda, ne bi pokoravali njihovim pisanim i nepisanim propisima, ili koji bi se iole slobodnije ili možda kritički odnosili prema židovskim svetim knjigama, Talmudu i Kabbali. U tim uvjetima, međutim, ekskomunikacija je značila potpuno uništenje čovjeka, i materijalno i moralno i ljudski uopće, a sadržavala je ujedno i političke denuncijacije, pa je bilo malo onih, koji bi je mogli izdržati, stoga su se radije pokoravali zapovijedima sinagoge i točno vršili vjerske obrede i podvrgavali se slovu svetih knjiga.

Prvi od značajnih Židova, koji je početkom 17. st. bio ovdje žrtva ekskomunikacije, bijaše *Uriel da Costa*, čija je tragična sudbina upravo potresna. Zbog svog kritičkog stava prema

židovskoj ortodoksiji i svetim knjigama i svojom naprednom, racionalističkom orijentacijom (u svojoj knjizi »Rasprava o smrtnosti duše«, 1623. g., čime je kasnije utjecao i na Spinozu), da Costa je bio ekskomuniciran i proklet, pa ne izdržavši sve moguće šikanacije, progone, onemogućavanja i uvrede, što ih izgon iz zajednice neophodno sa sobom donosi, formalno se pokajao i vratio, ali ga je sama procedura vraćanja, skopčana s najvećim moralnim i ljudskim poniženjem, toliko deprimirala i djelovala na njega, da se nedugo iza toga ubio (1640). Druga žrtva bio je Spinoza s tom razlikom, što je ekskomunikaciju izdržao, zahvaljujući prijateljima, koji su mu u odsudnom času pomogli i kod kojih se u prvo vrijeme sklonio.

Od rane mladosti vrlo nadaren, Spinoza je već sa svojih petnaestak godina, učeći u židovskoj školi pod vodstvom tada poznatog rabina Samuela Morteire, uočavao proturječnosti u svetim knjigama. To ga je potaklo na dalje studiranje, pa se dao na učenje latinskog, kako bi mogao proučavati ostala značajna djela, koja su tada gotovo sva pisana na tom jeziku. Pouku mu je u latinskom, ali isto tako i u matematici i fizici, pa neka osnovna znanja i o medicini, davao Nizozemac Van den Enden. Što je još značajnije, on ga je uputio u skolastiku i upoznao s Descartesovom filozofijom. Poznanstvo s Van den Endenom značilo je prekretnicu u Spinozinu životu. Tu se sreo sa sasvim drugim, slobodnijim i naprednijim duhom i našao se u potpuno različitoj atmosferi od one, koja je vladala u židovskoj školi i sinagogi. Otada se sve više udaljuje od te sredine, napušta točno vršenje obreda i kritički se odnosi prema vjerskim knjigama, što ga konačno, nakon pokušaja rabina, da ga ponovno predobiju za sebe, pa čak i nekim posebnim povlasticama, dovodi do ekskomunikacije iz židovske zajednice 1656. god.

Spinoza napušta Amsterdam i nastani je u mjestu Ouwerkerk, nedaleko od grada, zatim se seli u Rhynsburg kraj Leydena, da se konačno na dulje vrijeme smiri u Voorburgu (1633—1669), a onda se na želju svojih prijatelja konačno preselio u Haag, gdje u stalnom dodiru sa svojim prijateljima i učenicima ostaje do konca svoga života, baveći se pored svog filozofskog rada glačanjem optičkih stakala. Umro je od tuberkuloze 21. II. 1677. u svojoj četrdeset petoj godini života.

Osim Jana i Corneliusa de Witta, tadašnjih upravljača i državnika Nizozemske, Spinozini najbliži i najvjerniji prijatelji, s kojima je bio u neposrednom dodiru ili u češćem dopisivanju, bili su liječnik Ludwig Meyer, koji je prisustvovao Spinozinim posljednim časovima i koji se zajedno s knjižarom Janom Rieuwertzom, prijateljem Spinozinim i anonimnim izdavačem njegove »Teološko-političke rasprave« pobrinuo za izdavanje njegovih djela, zatim Pierre Balling, Simon de Vries, pa ugledni fizičar i anatom Oldenburg, s kojim se Spinoza vrlo mnogo dopisivao, matematičar i filozof Tschirnhaus i drugi. God. 1676. posjetio je Spinozu i Leibniz, a bio je u vezi s Newtonom i mnogim drugim slavnim i uglednim ljudima toga stoljeća. Biografi su njegovi M. Lucas i Colerus.

Glavna Spinozina djela jesu: »Principi Descartesove filozofije« (izdano 1663. g.); »Tractatus brevis« (Kratka rasprava — pronađeno tek pri kraju 19. st.); »Tractatus theologico - politicus« (»Teološko-politička rasprava« — izdano za njegova života, 1670.); posthumno su izdana sva ostala Spinozina djela neposredno iza njegove smrti, 1677. g.:»Tractatus de intellectus emendatione« (»Rasprava o poboljšanju razuma«); »Tractatus politicus« (»Politička rasprava«), i glavno njegovo djelo »Ethica, ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta« (»Etika, geometrijskim redom izložena i u pet dijelova podijeljena«), a isto tako njegova pisma i odgovori na njih.

II

Drugi veliki predstavnik filozofije 17. stoljeća, koji neposredno nastavlja na Descartesovu filozofiju i koji u svom učenju obuhvaća i sjedinjuje sva osnovna pozitivna filozofska i naučna kretanja svoga vremena, i tako predstavlja ne samo neophodan i nuždan stupanj u progresivnom razvitku spoznaje, nego istovremeno i jedan od najviših dometa filozofske misli uopće, jest Baruch de Spinoza.

Spinozina je filozofija, i to treba naglasiti, kamen kušnje u proučavanju povijesti filozofije, i to iz više razloga. Kao momenti, koji u proučavanju, spoznavanju i interpretaciji njegova učenja najviše, najlakše i najčešće zavode, mogli bi se

navesti s jedne strane njegov način života i uopće čitav njegov životni stav, a s druge strane klasična zaokruženost, »dovršenost« i potpuna »samodovoljnost« i cjelovitost njegova filozofskog sistema, i naposljetku, što je u tom pogledu od odlučne važnosti i povodom čega je bilo i ima toliko nesporazuma i razmimoilaženja u tumačenju, to je pitanje njegove terminologije. Međutim, sve te poteškoće, nesporazumi, i hotimična ili nehotična kriva tumačenja ili čak i svijesni falsifikati, otpadaju bar donekle onda, ako se za osnovu i polaznu točku u proučavanju Spinozina učenja (a, dakako, i ne samo njegova!) postavi shvaćanje, da ako netko, tko ozbiljno filozofira i tko je istovremeno i veliki mislilac, kao što se to za Spinozu gotovo svi jednodušno slažu, onda on u 17. stoljeću može filozofirati, bez obzira na sve moguće utjecaje ili upravo zbog njih, zaista samo s pozicija tog istog stoljeća, što znači u problemima i s problemima svoje društvene situacije, svoje povijesne pozicije, svoga vremena i onih zadataka, koji stoje pred njim, kao i misaonih i praktičkih mogućnosti i dosega, koji i konstituiraju ne samo konkretnoga čovjeka, nego u ovom slučaju još i više — konkretnoga mislioca i filozofa. Nitko još do dana današnjega nije filozofirao, a da to ne bude »filozofiranje«, kako »to čine i oni filozofi koji, omalovažavajući eksperimente, misle da istina treba da se rodi iz njihova mozga kao Minerva iz Jupiterova«, kao što je to izvanredno rekao već Descartes (vidi u tekstovima Pravilo V). Ali ne radi se tu samo o eksperimentima u uskom smislu te riječi. »Eksperiment« je čitav život čovjek, a budući da »čovjek« nije neka izvanvremenska i izvanprostorna kategorija ili neka »čista misao po sebi«, nego konkretno, živo, društveno, povijesno biće, onda je i taj Descartesov »eksperiment« u tom smislu zapravo totalitet čovjekova postojanja i njegove veze sa svijetom, odnosno cjelokupnost svih njegovih ljudskih društvenih i misaonih manifestacija na određenom stupnju njegova povijesnoga razvitka i postajanja. Sagledati Spinozu i njegovo filozofsko učenje u tom aspektu, znači postaviti ga na pravo mjesto i pokazati sve konkretne uvjete kako njegova života u cjelini, tako i nužnost izrastanja njegove filozofske i spoznajne pozicije uopće, jednom riječju dati njegovo pravo povijesno i filozofsko određenje.

Prelazeći tako na izlaganje učenja drugog velikog racionalističkog filozofa 17. stoljeća, pred sobom imamo ličnost, čija je filozofija s jedne strane i njegov povučeni osebujni način života s druge strane predstavljala kasnije mnogima ideal i uzor pravog filozofa, mislioca i mudraca, a ta se u osnovi kriva predodžba o Spinozi kao »pravom« filozofu nije zapravo osnivala na onom pozitivnom u njegovoj filozofiji, već se njegova veličina sagledavala i potvrđivala u njegovoj povučenosti od svijeta i života, kao da se na tom (iako čak u slučaju Spinoze povijesno i činjenično netočnom i krivo prikazanom!) ličnom momentu nekog filozofa može osnovati i postaviti, pa onda i iscrpsti sva vrijednost, značenje i spoznajna dalekosežnost određene filozofske misli. Ta se *prividna* Spinozina povučenost od društvenih, političkih i svakodnevnih praktičnih i teorijskih zbivanja oko njega u idealističkim interpretacijama prikazivala onda u sasvim pogrešnom i nepovijesnom smislu, to jest, u tom su se aspektu naglašavali upravo oni momenti u Spinozinoj filozofiji, koji ne samo da nisu bitni, već su se iskrivljavali i krivo tumačili i osnovni stavovi njegova učenja. Tako se njegova filozofija prikazivala ili kao filozofija izvan vremena i prostora, gdje je nastala, ili kao nova teologija, ili kao nastavak na skolastiku i židovski Srednji vijek s Talmudom i Kabbalom, ili kao klasičan primjer dosljednog idealizma i tome slično.

Premda, međutim, Spinozin način života u prvi mah zaista zavodi, činjenica je, da će se kod potanje analize i njegova učenja u cjelini i osnovnih postavki njegove filozofije, a isto tako kod uočavanja i analize stvarne njegove povezanosti s društvenim i političkim zbivanjima u Nizozemskoj njegova vremena i njegovih jasno manifestiranih političkih simpatija, odmah vidjeti, da je Spinoza u svojoj filozofskoj misli pravi predstavnik i izraz naprednih društvenih težnji i nastojanja u Nizozemskoj 17. stoljeća.

Šta zapravo uopće znači i jest određena filozofska povučenost i izolacija od svijeta, i da li ona uopće postoji onako, kako to obično zamišlja i predočava si prosječno ili neupućeno mišljenje, na kojem onda nekritična misao različitih interpretatora gradi čitavu tipično ideološku »koncepciju« o filozofiji i povijesti filozofije, kao samostalnom, u sebe zatvore-

nom, ničim neuvjetovanjem i po sebi samom određenom razvitku misli i spoznaje![1] Descartes je, na primjer, napustivši Francusku, punih dvadeset godina živio u Nizozemskoj, u potpunoj povučenosti od svijeta, kao i Spinoza, dobar dio svoga života. Međutim, budući da neke apsolutne izolacije od svijeta uopće nema, jer je na koncu nemoguće izolirati se od samoga sebe kao konkretnog društvenog bića, čak ako se uzme samo formalna strana te izolacije, ona uvijek nužno predstavlja povlačenje od nečega, od određenog načina života, pa je ono svojevrsna antiteza i protustav njemu i na taj način s njime u vezi i njime određena, pa je ta izolacija u tom slučaju uvijek znak, koji ukazuje na nenormalne, čovjeku otuđene društvene odnose, prilike i situacije, koje prisiljavaju čovjeka da se odvoji, izolira, povuče, otuđi od svoje društvene, dakle upravo bitne veze sa svijetom. Na taj način pak ne samo da se on ne obogaćuje, kako bi to htjeli prikazati zastupnici i slavitelji takvog »pravog« filozofskog života, nego upravo osiromašuje i osakaćuje ljudsku ličnost, njezin razvitak i usavršavanje, jer joj takva izolacija podrezuje osnovu i nužnu pretpostavku ne samo jednog mogućeg naučnog spoznavanja i filozofiranja, nego i ljudske egzistencije uopće. Jer, kako kaže Marx, čovjek samo u društvu može postati i biti individuum, to jest cjelokupnost društvenih, pa dakle i ljudskih odnosa sa svijetom, a on to, makar i samo kao simptom, jest čak i onda, kada se svojevoljno ili prisilno, ali uvijek samo umjetno, bilo kakvim subjektivnim ili objektivnim ogradama, ogradi od svijeta, u kojemu živi.

To je međutim samo djelomično slučaj s Descartesom i Spinozom. Prvi bježi u samoću (i to iz Francuske u Nizozemsku!), ne zato, »da bi sę bolje mogao posvetiti studijima i filozofiranju«, kako to hoće prikazati različiti komentatori i inter-

---

[1] Bit tog ideološkog načina mišljenja pokazuje Engels ovim riječima: »No svaka se ideologija, čim je jednom nastala, razvija dalje u vezi s danim materijalom predočaba, izgrađujući dalje ovaj materijal. Inače ona ne bi bila ideologija, t. j. bavljenje mislima kao samostalnim bitima, koje se nezavisno razvijaju i podređuju samo svojim vlastitim zakonima. Činjenica da materijalni uvjeti života ljudi, u čijim se glavama odigrava taj misaoni proces, na kraju krajeva određuju tok toga procesa — ta činjenica neizbježno ostaje izvan svijesti ovih ljudi, jer bi inače bilo svršeno s čitavom ideologijom«. (Ludwig Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije«, Marks-Engels, izabrana djela II., izd. Kultura, 1950)

pretatori, a kojem je shvaćanju pridonio i sam Descartes, očevidno svijesno prikrivši pravi razlog svog bijega[2] (premda se i iz njega naslućuje nešto sasvim drugo!), već je to povlačenje osiguranje od svih mogućih neprilika, osuda, progona, inkvizicija, pa nakon sudbine Giordana Bruna (koji je 1600. g. spaljen na lomači) i težnja za očuvanje gologa života, u ondašnjoj Francuskoj, preplavljenoj svemoćnim, sumnjičavim, podmuklim, pokvarenim i opasnim katoličkim popovima i jezuitima, koji su bili i ostali prvoklasni denuncijanti i neprijatelji svega progresivnog. Da su taj bijeg i to povlačenje bili umjesni, uvjerio se Descartes uskoro po svom dolasku u protestantsku i za onda naprednju i slobodniju Nizozemsku, kad je (god. 1633.) Galilei osuđen zbog svojih naučnih uvjerenja i onih postavki, koje su se podudarale s Descartesovim istraživanjima u njegovu djelu »Rasprava o svijetu« (1633), a koje zbog te osude nije izdao, pišući u jednom pismu o tome slijedeće: »Ja vjerujem, da ako je on (t. j. Galilei) kriv, onda su svi osnovi moje filozofije to također ...«

Spinozin je pak život čitav popraćen progonima, sumnjičenjima, napadima na njega i denuncijacijama svih vrsta i po teolozima svih boja, i židovskim i protestantskim i katoličkim, koji su točno u njegovim djelima i njegovu životnom stavu i djelovanju uočili opasnost za sebe i svoju religiju, a poslije prokletsva i izgona iz židovske zajednice on se u opasnosti za vlastiti život morao doslovno sakrivati i seliti iz jednog mjesta i grada u drugi. U takvom osvjetljenju te izolacije i ta povlačenja dobivaju, dakako, nešto drugačiji smisao i karakter, nego što se to često prikazuje i objašnjava, pa veličina i pozitivnost takvog odvajanja od neposrednog društvenog života , a upravo zbog te prisilnosti, ima svoje tamno i nehumano naličje, koje je stalni pratilac i jedan od osnovnih momenata svih oblika despotizama, ugnjetavanja i gušenja progresivnih društvenih težnji i manifestacija, kao i klasnog načina života uopće. Stoga sva veličanja takvih životnih formi predstavljaju kako izbjegavanje ili prešućivanje očitih povijesnih činjenica i istina, tako i svojevrsni cinizam, koji ne

---

[2] Vidi o tome: »Rasprava o metodi«, kraj III dijela, izd. isto.

spoznavši svoju vlastitu poziciju, kao izraz povijesno izgubljene i promašene egzistencije, glorificira, idealizira, dakle upravo *ideologizira* samu negativnost određenog načina života u sebe zatvorene egzistencije.

Istina je, međutim, da je kako Descartesu, tako još više Spinozi, koji se povučen u prisilnu samoću uz najveće napore i samopregaranja i uz zavidnu moralnu čvrstinu, morao izdržavati glačanjem optičkih stakala, da si privredi za život, takav oblik života više štetio nego koristio, što se kod Descartesa odrazilo na gubljenju veze s konkretnim društvenim zbivanjima i upadanju u apstrakcije, a Spinozi narušilo zdravlje i skratilo život, a isto tako imalo velikog utjecaja na njegovu stvaralačku plodnost, koja bi se pod drugim uvjetima zacijelo razvila u mnogo širem opsegu i dala još mnoga vrijedna djela i rezultate.

No, dok je Descartes bio u vezi s ostalim svijetom i neprekidno kako tako u toku društvenog, naučnog, filozofskog i kulturnog zbivanja svoga vremena preko svoje bogate korespondencije sa svim poznatijim učenjacima i filozofima, kao i s nekim ljudima na položaju, a naročito posredstvom svoga dopisivanja sa svojim najboljim i najintimnijim prijateljem, poznatim pariskim liječnikom M. Mersenneom, od koga je dobivao vijesti i obavijesti o svemu, što ga je moglo zanimati. Spinoza ne samo da je bio i u neposrednoj vezi s dosta širokim krugom svojih prijatelja, poštovalaca i učenika, nego i s ondašnjim dugogodišnjim republikanskim upravljačima Nizozemske i naprednim, liberalnim državnicima, braćom Janom i Cornelijem de Witt, na čijoj su strani bile i njegove izrazite političke simpatije i kojima je na svoj način davao podršku i savjete, pa čak koliko je poznato, i propagirao njihova državnička i religiozna shvaćanja, što je na koncu dobilo svog izraza u Spinozinim teorijskim stavovima, konkretno u njegovoj »Teološko-političkoj raspravi«, o čemu će još biti govora.

Nizozemska Spinozina vremena, a posebno i naročito u prvoj polovici 17. stoljeća, jedna je od najnaprednijih, a možda i najnaprednija evropska zemlja. Ona već ima iza sebe svoju buržoasku revoluciju, a poslije oslobođenja od španjol-

skog tutorstva, naročito nakon odlučne pomorske ratne pobjede Engleza nad španjolskom »Nepobjedivom armadom« 1588. godine i privremenom unutrašnjom stabilizacijom, ta je zemlja poduzetnih i radinih ljudi kročila velikim i brzim koracima k svom sve većem blagostanju, prosperitetu i međunarodnim trgovačkim i političkim uspjesima. Sa svojom za ono vrijeme ogromnom i u čitavoj Evropi najvećom trgovačkom mornaricom, Nizozemci su trgovali i plovili po svim svjetskim morima i u svoju zemlju dovlačili ogromna bogatstva, što su ih izvlačili iz svojih kolonija, razasutih gotovo po svim kontinentima, kao i svojom posredničkom trgovačkom ulogom pomoću svojih brodova.

Stvarno vladajuća klasa u to vrijeme bila je u Nizozemskoj krupna trgovačka buržoazija, koja je za razvitak proizvodnih snaga, za vodstvo i prevlast u trgovačkim poslovima pred drugim zemljama, kao i za što veći procvat svoje zemlje bila toliko zainteresirana, da je otvorila vrata svim progonjenim pristašama protestanata (kao na primjer hugenotima, koji su u Francuskoj bili tada na sve moguće načine zlostavljani i rastjerivani na sve strane) i vjerskih sekti iz drugih zemalja i ozakonila opću vjersku toleranciju u Nizozemskoj, kako bi u svoju zemlju privukla što više potrebne radne snage, vrsnih majstora, sposobnih i radinih ljudi, kao i učenjaka, filozofa i t. d., u čemu je dakako i uspjela. Nizozemska je tako postala u to vrijeme stjecište i posljednje utočište svih naprednih elemenata i jedina zemlja relativne sigurnosti, normalnijeg života i mogućnosti zaposlenja i zarade, a sve se to odrazilo kako na ekonomskom i društvenom, tako i na kulturnom polju, gdje su zakonom zajamčene osnovne slobode građana najpovoljnije utjecale na širok, plodan i slobodan razvitak i razmjenu napredne naučne i filozofske misli. Nije stoga čudno, da se u ovakvim uvjetima upravo u to vrijeme u Nizozemskoj pojavio i razvio čitav niz naprednih i značajnih mislilaca i velikih predstavnika nauke, filozofije i umjetnosti, po kojima je to razdoblje s pravom prozvano »zlatni vijek« nizozemske kulture, kao što su to bili Grotius, Le Roy, Geulincx, Huygens, Leeuwenhoek, Swammerdam, Becker,

Rembrandt i toliko drugih, a prije svega i najznačajniji među tim dostojnim reprezentantima nizozemskog 17. stoljeća — Descartes i Spinoza.[3]

III

Spinozina je filozofija odraz tih prilika, a koliko je on čvrsto vezan s osnovnim društvenim i političkim zbivanjima oko sebe, i u općem smislu za osnovne probleme i zadatke svoga stoljeća, s kojima najneposrednije živi, u kojima djeluje i iz kojih se formira čitav njegov filozofski lik, jedan je od najizrazitijih argumenata i dokaza to, što čitavo njegovo učenje, pored toga što je u osnovi svojoj praktički usmjereno, s općim zahtjevom i težnjama toga društva, a suprotno Descartesovim odjeljivanjima tih područja, zahtijeva obuhvaćanje i filozofskih i teoloških i političkih problema, kao neodvojivih jednih od drugih, i to *u smislu kritičkog bavljenja njima i njihova svestranog proučavanja*. Dok je Descartes, u težnji za korjenitim prekidom sa skolastikom i teologijom, i u nastojanju da naučno i filozofsko istraživanje oslobodi teološkog tutorstva — crkvenih dogmi i autoriteta, išao za tim da potpuno odvoji i odijeli filozofiju od teologije i religije, kako bi joj osigurao samostalno područje istraživanja i proučavanja, Spinoza već ima mogućnosti da taj problem postavi i rješava na jednom višem stupnju. Premda je naime Descartesov zahtjev bio itekako korjenit i revolucionaran, stavljajući skolastiku, teologiju, religiju i boga na jednu, a

---

[3] Hugo Grotius (1583—1645), historičar i pravnik, jedan od osnivača nauke o međunarodnom pravu; — Henri de Roy (lat. Regius, 1598—1679), filozof, osnivač materijalističkog pravca kartezijanstva; — Arnold Geulincx (1624—1669), filozof, kartezijanac, osnivač i predstavnik t. zv. okazionalizma, koji se razvio iz Descartesove filozofije, jedan od posljednjih velikih predstavnika metafizike 17. st.; — Christian Huygens (1629—1695), poznati fizičar i matematičar; — Antony Leeuwenhoek (1632—1723), konstruirao prvi mikroskop, kojim je otkrio spermatozoe, krvna tjelešca, infuzorije i t. d., i time udario temelje modernoj biologiji i bakteriologiji; — Jan Swammerdam (1637—1680), prirodoslovac i anatom, studije o preobražavanju insekata; — Baltazar Becker (1634—1698), kartezijanac, oštar kritičar svih vrsta religijskih predrasuda, praznovjerja i mračnjaštva; — Rembrandt van Rhyn (1606—1669), jedan od najvećih i najznačajnijih slikara svih vremena, predstavnik t. zv. »flamanske škole«.

filozofiju, nauku, svijet i čovjeka na drugu stranu, on je upravo na taj način, odvajajući boga od čovjeka i svijeta, upao opet u teologiju, a ta mu je pozicija bila istovremeno jedan od osnovnih momenata njegova dualizma. Za Spinozu se problem u osnovi drugačije postavlja i on će ga i revolucionarnije riješiti. Za njega sva ta područja stoje u nerazdvojnoj cjelini, pa su i priroda i bog, svijet i čovjek, čovjekovo određenje, njegov život i smisao tog života, kao i čovjekova spoznaja i mogućnost jedne ljudski dostojne egzistencije, nerazlučivo međusobno tako bitno povezani, da u jednom višem, upravo naučnom smislu *moraju* postati predmet njegova istraživanja. Stoga, kako problemi filozofije, tako i društvena problematika, politika, pravo, moral i religija postaju nužno predmet nauke i filozofije, a kako im je Spinoza zaista naučno, kritički, oštro, radikalno i upravo revolucionarno prišao i rješavao ih, on se uzdigao u red najznačajnijih ličnosti 17. stoljeća uopće, a filozofije posebno.

Međutim, jasno je, da se kao i svaka pozitivna filozofija prije njega, i Spinozina filozofija, u kontinuitetu spoznajne misli, nadovezuje na najvišu točku, koju je njegovo vrijeme dostiglo. A to je, bez obzira na sve ostale utjecaje, bila filozofija Descartesa. U to se vrijeme, kad Spinoza udara temelje svojoj filozofiji, Descartesova filozofija već razvila u dva pravca, u jedan izrazito idealistički, takozvano ortodoksno kartezijanstvo i okazionalizam, i drugi materijalistički, pored kojeg postoje razna materijalistička strujanja kao ideološki izrazi različitih društveno-političkih grupacija u oblicima protestantizma i hereze, njihovih međusobnih borbi i šarolikog raslojavanja. Glavni predstavnik tog materijalističkog kartezijanskog krila u Nizozemskoj u 17. stoljeću, i od koga, kako kaže Marx, ta materijalistička linija i orijentacija počinje, jest tada Henri de Roy, koji u tom smislu i nastoji prevladati Descartesov dualizam, i čije učenje, pored Gassendijeva i Hobbesova materijalizma, kao i kozmičkog panteizma Giordana Bruna, vrši neposredan utjecaj na Spinozinu filozofiju.

Spinoza, istina, nikad nije bio kartezijanac, jer mu već prvo štampano djelo, »Principi Descartesove filozofije« (1663), koje je nastalo iz poučavanja i predavanja jednom njegovu

učeniku, a izdano na insistiranje njegovih prijatelja, pored dubokog poznavanja i shvaćanja Descartesove filozofije, jest istovremeno i kritičko prilaženje osnovnim Descartesovim postavkama, a te su prve primjedbe kasnije izrasle u kritiku čitavog Descartesova sistema implicite. Ali on ipak počinje od Descartesa, koji mu je, upavši u nerješive teškoće svoga sistema, pokazao, kojim putem ne treba i ne smije ići.

Polazeći tako od Descartesove filozofije, prvi zadatak Spinoze bio je — *prevladavanje njegova dualizma*. Stoga već osnovne postavke njegova glavnog djela »Etika« (djelo izdano neposredno poslije Spinozine smrti, 1677) počinju *monističkim* određenjem pojma supstancije, a nasuprot Descartesovoj nedosljednosti u tom pitanju. Postoji samo jedna supstancija, koju Spinoza naziva »bog ili priroda« (Deus sive natura), čiji su atributi protežnost i mišljenje. Dok je Descartes postavio apsolutnu razliku između protežnosti i mišljenja, koju onda nikako nije mogao prevladati u svom sistemu, Spinoza osnovnom svojom postavkom naglašava njihovo jedinstvo, koje je dano u jednoj supstanciji, to jest u materiji. Prema tome su protežnost i mišljenje svojstva (atributi) materije, koja je *causa sui*, odnosno sama svoj uzrok, koji za svoje postojanje ne treba nikakvog vanjskog uzroka. Ali to jedinstvo protežnosti i mišljenja ne znači apsolutno isključivanje njihove razlike, pa ono nije i njihova identičnost, kao što s druge strane Spinoza ne poistovjećuje materiju s protežnošću. Kad bi priroda materije bila iscrpena protežnošću, to jest samo jednim svojim svojstvom, i bila identična s njom[4], kao što je to slučaj kod Descartesa, onda bi mišljenje kao svojstvo materije bilo nemoguće, jer su mišljenje i protežnost potpuno različita svojstva, a tu postavku i to shvaćanje Spinoza i izričito naglašava.

Prirodu (boga) i njezine atribute Spinoza naziva *natura naturans* (priroda stvoriteljica), a moduse ili stanja supstancije naziva *natura naturata* (priroda stvorena), jer je uzrok

[4] O tom problemu Plehanov, u svom djelu: »Osnovni filozofski problemi marksizma«, kaže na jednom mjestu: »Jedinstvo bića i mišljenja ni u kom slučaju ne znači, niti može značiti njihovu identičnost. Tu se javlja jedno od najvažnijih obilježja, po kome se materijalizam razlikuje od idealizma.«

modusa u supstanciji i atributima. Supstancija ima beskonačno mnogo atributa, ali mi poznajemo samo dva: protežnost i mišljenje, a atributi sadržavaju u sebi opet beskonačno mnoštvo modusa. Dok atributi predstavljaju neposrednu bit supstancije, a da ipak nisu identični s njom, modusi su stanja supstancije i nju izražavaju samo posredno, preko atributa. Atributi se od modusa razlikuju po svojoj beskonačnosti, dok su modusi konačne, ograničene, pojedinačne stvari odnosno pojave. U supstanciji i njezinim atributima bit i egzistencija se podudaraju, dok bit modusa nije u njima samima, već je njihova egzistencija određena drugim modusom, njegova opet drugim i tako u beskraj.[5]

Time je postavljena osnova Spinozine filozofske koncepcije. Iz nje je on deducirao svoj sistem i na njoj je sagradio čitavu svoju filozofsku zgradu.

Causa sui (uzrok samoga sebe) jest središnji pojam Spinozine filozofije, i u njemu je sadržana sva bogata i duboka problematika, u kojoj se Spinoza dovinuo do sinteze svih filozofskih i naučnih dostignuća svoga vremena i najpotpunije izrazio određen pogled na svijet u najčišćem filozofskom obliku.

Određenje supstancije, materije ili prirode kao causa sui utvrđuje prije svega jedinstvo svijeta i njegovu cjelovitost, zatim odbacivanje svakog vanjskog uzroka (boga), odnosno samodovoljnost i autonomnost prirode, i napokon na tom se određenju osniva Spinozin monistički determinizam, a u vezi s tim i njegov *pojam slobodne nužnosti*.

Po svojoj definiciji supstancija sadržava u sebi postojanje, odnosno ona je apsolutni i beskrajni bitak s beskonačno mnogo atributa ili svojstava, od kojih svaki izražava njegovu vječnu i beskrajnu bit, i priroda se bitka ne može shvatiti drugačije nego kao postojeća. Uzrok svog postojanja supstancija, odnosno bog ili priroda ima u sebi samoj, to jest ona je sama svoj uzrok i time je priroda kao cjelina sama svoj kre-

---

[5] Naglašavajući važnost, vrijednost i značenje tog razlikovanja esencije i egzistencije, koje tu Spinoza tako jasno postavlja, a čime se javlja jedan od osnovnih problema moderne filozofije, Marx je pisao: »Svaka bi nauka bila suvišna, kad bi se pojavni oblik i bit stvari neposredno podudarali.« (Kapital III.)

ator. Po Spinozinu je dakle određenju upravo pojmom natura naturans postavljen onaj samostvaralački momenat prirode, koji vječnim svojim aktom proizvodi i stvara konačne stvari. Iz toga upravo proizlazi razlika i suprotnost između stvorenih, dakle ograničenih pojedinačnih stvari, koje uzrok svog postojanja, odnosno svoju bit, nemaju u sebi samima; nego, određene cjelinom svijeta, u nečem drugom, u drugim konačnim stvarima, odnosno posredstvom svojih atributa u samoj supstanciji, i totalitetu bitka kao supstancije. Bit i pojavnost tu se izričito razlikuju, sjedinjeni u supstanciji, a pojam kauzaliteta odnosi se samo na konačno i stvoreno, odnosno na natura naturata, dok je svijet u svojoj cjelokupnosti bez ikakvih vanjskih uzroka, on je autonoman i bezuzročan. Kao takva, priroda je bez početka i bez kraja, odnosno vječna, pa prema tome nestvorena, pa su tako autonomnost, bezuzročnost, vječnost i nestvorenost prirode identična određenja, koja su implicite sadržana u osnovnom određenju causa sui. No, iz tog osnovnog stava proizlaze i mnoge druge značajne i dalekosežne konzekvencije, koje ukazuju na dubok dijalektički smisao i karakter Spinozine filozofske misli.

IV

Budući da je svaka konačna stvar, pojava, ili po Spinozi modus, određena drugom, njome ograničena i u njoj ima svoj vanjski uzrok, sve pojave prirode stoje međusobno u kauzalnom odnosu, jedna je o drugoj ovisna, uzajamno se uvjetuju i jedna na drugu djeluje. Ne postoji ništa, iz čega ne bi proizlazila neka posljedica, kao što ne postoji posljedica, koja ne bi s jedne strane imala svoj određeni uzrok, i koja s druge strane ne bi bila istovremeno uzrok nečemu drugom. Kao konačne stvari, modusi su dakle promjenljiva i prolazna stanja supstancije ili pojavni oblici njezine vječne i po sebi nepromjenljive biti. Tako je svaka konačna stvar ograničena i drugom stvarju determinirana, dok je bog ili priroda kao cjelina apsolutno neograničen, nedeterminiran, samim sobom stvoren, vječni bitak *(ens absolute indeterminatum)*. Prema tome uzročni odnos postoji samo u prirodi stvo-

renih stvari, koje ne postoje nužnošću svoje vlastite prirode. jer su po drugom determinirane i kao takve ograničene, pa sve konačno, ograničeno i promjenljivo po svom osnovnom određenju sadrži u sebi svoju vlastitu *negaciju*, koja je sama konačnost. Na to se odnosi poznata Spinozina postavka: »*Omnis determinatio negatio est*«[6].

Ono što se odnosi na svaku pojedinačnu, konačnu i ograničenu stvar, ne odnosi se međutim na prirodu kao cjelinu ili totalitet bitka, koji kao causa sui postoji snagom nužnosti svoje vlastite prirode, odnosno čije je postojanje samo po sebi nužno i kao takvo slobodno. No, premda po sebi i za sebe, kao totalitet, cjelina, cjelokupnost svega postojećeg, priroda (ili bog) jest slobodna, ipak se tu ne radi o nekoj proizvoljnosti, samovolji i hiru, što bi bila samo apstraktna sloboda, već upravo stoga, što je priroda s druge strane, u kauzalitetu konačnih stvari ili pojava, apsolutno determinirana, Spinoza izvanredno i dijalektički dolazi do pojma i određenja *slobodne nužnosti*, koja je sama bit, zakonitost i osnova pojavljivanja i ispoljavanja prirodnog reda. Priroda ili bog kao cjelina djeluje slobodno, ali samo zato, što djeluje po nužnosti, to jest, što postoji, djeluje i stvara snagom svojih imanentnih zakonitosti i određenja, ili kako kaže Spinoza što »sama sobom biva određena za djelovanje«[7]. Zato Spinoza eksplicite čini razliku *između nužnog i prinuđenog*, kad kaže, da se »nužnom, ili bolje prinuđenom« naziva ona stvar »koja od drugoga biva određena da postoji i da djeluje na stanovit i određen način« (VII. definicija I. dijela »Etike«).

---

[6] Često se ta značajna i dijalektička Spinozina postavka sasvim krivo tumači u smislu o b i č n e f o r m a l n o l o g i č k e d e f i n i c i j e, što nikako ne odgovara karakteru i smislu, što ga taj stav ima u Spinozinu sistemu i što proizlazi iz čitavog njegova učenja. Pravi smisao tog stava shvatio je Hegel, koji ga je dalje razvio, pa se ta postavka u osnovi podudara s Hegelovim određenjem: Priroda je ograničenog da se prevladava i beskonačnim da postaje.

[7] O tom problemu odnosa nužnosti i slobode Spinoza u jednom svom pismu Hugu Boxelu piše između ostalog: »Da su nužno i slobodno dvije suprotnosti, izgleda mi ništa manje besmisleno i protivno (zdravom) razumu . . .« Koliko je to Spinozino shvaćanje duboko, i u povijesnom i teorijskom smislu značajno, vidi se i po tome, što s tim važnim filozofskim problemom nije mogao pravo izići nakraj i teorijski ga riješiti ni Kant u svojim antinomijama prenoseći ga na etičko, vrijednosno područje, gdje se sloboda postavlja kao jedan od postulata praktičkog uma.

Spinoza prema tome utvrđuje opću povezanost svih pojava prirode, njihovo uzajamno djelovanje i na osnovu toga *apsolutni determinizam* konačnih stvari, u kojem priroda ili bog djeluje nužno po svojim vlastitim zakonima. Međutim, koliko god je ta međusobna povezanost i uzajamno djelovanje[8] već po svojem osnovnom postavljanju shvaćeno u najopćenitijem smislu, ipak ono kod Spinoze predstavlja samo *djelomični uzročni odnos*, i to a) u redu i vezi stvari i b) u redu i vezi ideja, između kojih nema međusobnog uzajamnog djelovanja niti uzročnog odnosa. Tako on kaže: »Konačnom u svojoj vrsti naziva se ona stvar, koja može biti ograničena drugom stvari iste prirode. Na primjer, jedno tijelo naziva se konačnim zato, što uvijek zamišljamo drugo veće tijelo. Tako je jedna misao ograničena drugom mišlju. A tijelo nije ograničeno mišlju, niti misao tijelom« (II. definicija I. dijela »Etike«). Duša nije po Spinozi ništa drugo nego ideja tijela i to je njezino jedino određenje, pa tijelo ne djeluje na dušu, niti duša na tijelo. Ali budući da su tijelo i duša jedna te ista stvar promatrana s dva različita aspekta, pod atributom protežnosti ili mišljenja, to onda ono, što se dešava u jednom, istovremeno odgovara drugom. To se može nazvati i psihofizičkim paralelizmom[9], ali se u tom shvaćanju krije jedna unutrašnja proturječnost i poteškoća. Da duša, naime, ne može djelovati na tijelo i obratno, to je ostatak kartezijanstva, ali ne samo to, jer je to konzekvencija, koja i kod Spi-

---

[8] »U z a j a m n o d j e l o v a n j e prvo je što zapažamo, kad sa stanovišta suvremenih prirodnih nauka promatramo u cjelini materiju u kretanju. Mi nalazimo niz oblika kretanja — mehaničko kretanje, toplinu, svijetlo, elektricitet, magnetizam, kemijsko spajanje i razgrađivanje, promjene agregatnih stanja, organski život. Svi oni — ako z a s a d a izuzmemo organski život — prelaze jedni u druge, međusobno se uvjetuju, oni su ovdje uzrok, a tamo posljedica, a da pritom ukupna suma kretanja, uza sve promjene oblika, ostaje ista (Spinoza: s u p s t a n c i j a j e c a u s a s u i [Uzrok sama sebe] — sjajno izražava uzajamno djelovanje)«. (F. Engels: »Dijalektika prirode«, izd. Kultura, Zagreb, 1950., str. 182.)

[9] U vezi s tim problemom točno primjećuje Höffding u svojoj »Gesch. der n. Phil.«, da je Spinoza na više mjesta pomiješao problem odnosa duha i materije, dakle psihičkog i fizičkog uopće, s problemom odnosa spoznaje i njezina predmeta, što dakako nije jedno te isto. Tako se učenje o s p o z n a j n o t e o r e t s k o m identitetu miješa kod Spinoze s učenjem o psihofizičkom identitetu. To proizlazi, međutim, upravo iz određenja duše (dakle psihičkog) kao ideje tijela (fizičkog), kao i iz njegova učenja o atributima.

noze proizlazi iz mehanističke koncepcije svijeta uopće, i mehaničkog pojma materije kao protežnosti posebno. Za rješenje tog problema odnosa psihičkog i fizičkog tu Spinozi ne može pomoći njegovo učenje o atributima, kao svojstvima jedne jedine supstancije, jer premda supstancija odnosno materija nije identificirana s protežnošću, što je uz mišljenje samo jedan od njenih atributa, ipak je materijalnost svijeta iscrpena svojim mehaničkim određenjem, pa je i pojam uzroka i posljedice u osnovi svojoj mehanistički postavljen. To je u općem vidu nuždan rezultat ograničenosti mehanističke koncepcije svijeta (i tu Descartes nije i ne može još biti prevladan!), gdje je pored mišljenja *samo protežnost*, dakle mehaničko, svojstvo materije, a kako su mišljenje i protežnost dva apsolutno suprotna i različita područja, koja se ne mogu nikako dovesti u »razuman« kauzalni odnos, pa tijelo ne može djelovati na mišljenje i obratno, Spinoza je sa svoje monističke pozicije mogao riješiti problem samo pomoću psihofizičkog paralelizma. Stoga, kad Spinoza kaže, da je duša ideja tijela, onda to tijelo nije ništa drugo nego vanjski *predmet kontemplacije*, ali se taj problem odnosa psihičkog i fizičkog u čovjeku time ne rješava. Osim toga, pod ograničenim se razumijeva nešto određeno i konačno, dakle zavisno o nečem drugom, pa je i sam taj kauzalni odnos i uzajamno djelovanje u tjelesnom redu karakterističan za osnovnu Spinozinu mehanističku poziciju, kad kaže, da se »jedno tijelo naziva konačnim zato, što uvijek zamišljamo drugo *veće tijelo*« (podcrtao M. K.) Jer zašto »veće«, kad svako tijelo, bilo ono veće ili manje od drugog, može na različite načine djelovati na drugo veće ili manje tijelo i na svoj način ga ograničavati i određivati!

U svom osnovnom nastojanju: shvatiti prirodu iz nje same, Spinoza ide za monističkim shvaćanjem svijeta i postavljanjem, utvrđivanjem i dokazivanjem njegova jedinstva. Ali to bi jedinstvo svijeta bilo po Spinozinu mišljenju narušeno, ako bi se u njega uveo pojam trajanja ili vremena, pa čak i onda, kad bi se to trajanje shvatilo »i kao da nema ni početka ni kraja« (objašnjenje VIII. definicije I. dijela »Etike«). Jer pored svih svojih promjena u konačnim stvarima, bit svijeta u svojoj totalnosti uvijek je jedna i ista, a ono

što se zbiva u vremenu ili što traje, uvijek je nužno podvrgnuto stalnom mijenjanju, odnosno mijenja se ono, što je od nečeg drugog na to prisiljeno, pa se vremenska odredba ne može primijeniti na supstanciju, koja je sama svoj uzrok, nepromjenljiva i nestvorena. Zato, kao što za Spinozu ne postoji razlika između boga i prirode (što je jedno i isto), tako isto ne postoji razlika između uzroka i posljedice, pa je uzročno-posljednični odnos samo prostorno, ali ne i vremenski određen, jer je promatran i postavljen pod vidom vječnosti. Priroda tako nema svoje povijesti u vremenu. Sve su promjene samo vanjski pojavni momenti, a u osnovi svojoj sve ostaje uvijek jedno te isto i bit se svijeta nikako ne mijenja, dok je vječnost prirode samo to i takvo u osnovi nepromjenljivo i beskonačno postojanje, što po Spinozi proizlazi iz same definicije vječne stvari. Stoga uzrok ne prethodi svojoj posljedici, niti posljedica *vremenski* ne slijedi iza uzroka, već su i uzrok i posljedica od iskona identični, jedno su i isto, promatrano samo s različitih gledišta. Ili bolje, stav kauzaliteta postavljen je po Spinozi kao nužna logička postavka i zahtjev uma, budući da je posljedica *logička konzekvencija* samog uzroka, to jest taj je odnos u osnovi svojoj racionalan, matematski, geometrijski. Razlog (kao osnova cjelokupnosti veza i odnosa), zašto se nešto događa, sveden je na mehanički pojam uzroka, kako se nešto događa, pa se uzročni odnos postavlja u smislu: kako i koliko jedna stvar djeluje na drugu, tako i toliko će ova upravo i reagirati na to djelovanje, i time je već *implicite u uzroku sadržana mogućnost spoznaje posljedice*. Ili kako kaže Spinoza: »Adekvatnim uzrokom zovem onaj, čija se posljedica može shvatiti jasno i razgovijetno pomoću njega samoga. A neadekvatnim ili djelomičnim uzrokom zovem onaj, čija se posljedica ne može razumjeti pomoću njega samoga« (I. definicija III. dijela »Etike«). Adekvatan je uzrok dakle onaj, koji sam djeluje i sam je sadržan u posljedici, koja se prema tome može iz njega shvatiti, a djelomično djeluje uzrok, čija je posljedica sastavljena i od njega i od ostalih uzroka, odnosno sume uzroka, koji se u njoj sadrže, i iz svih njih mora se shvatiti.

Po tome posljedica ne sadržava nikad nešto više ili drugo od onoga, što je već sadržano u jednom ili više njenih uzroka

zajedno. To je *kvantitativno određenje pojma uzroka*, i tu nema i ne može biti kvalitativnih promjena, što su po sebi već nešto novo i u kojima je sadržano nešto drugo, nego što je dano u jednom ili više uzroka[10].

Odnosno, ukoliko se uopće ostaje na pojmu uzročnosti, koji ne iscrpljuje totalitet bivanja, to jest svestrane i sveobuhvatne veze i prijelaze stvarnosti, već ih pojednostavnjuje, uprošćava, mehanički izdvaja. Jer, »kauzalitet, kako ga obično shvaćamo, samo je mali djelić svjetske veze...« (Lenjin). Ili kako kaže Hegel: »Ovdje se može primijetiti još i to, da ukoliko se dopušta odnos uzroka i posljedice, iako u nepravom smislu, posljedica ne može biti veća od uzroka: jer posljedica nije ništa drugo, do manifestacija uzroka« (cit. po Fil. sveskama, str. 131).

Tu je onda moguća racionalna dedukcija jednog iz drugog i apsolutna spoznaja dovršenog, zaokruženog, i u osnovi nepromjenljivog svijeta, jer sve što postoji, logičkim načinom nužno proizlazi iz drugog ,ovo opet iz drugog i tako u beskonačnost, a da pri tome cjelina ostaje uvijek ista.

V

U toj cjelini svijeta ili prirode čovjek je isto tako modus, konačno biće, koje je sačinjeno od tijela i duše. Njegova je egzistencija određena vanjskim uzrocima, i individuum je oblikovan po drugom individuumu. Kako je međutim osnovna zadaća, pred kojom Spinoza stoji i koja se kao crvena nit provlači kroz čitavu njegovu filozofiju, upravo osnivanje no-

---

[10] To je zapravo mehanička fizika. Već u kemiji postoji razlika između smjese i spoja. Spoj je nešto kvalitativno novo, nastalo na osnovi kvantitativnih odnosa i spajanja. Ali kemija je dijete tek 19. stoljeća!

O mehaničkom kretanju Engels piše slijedeće: »Mehanika — u širem ili u užem smislu — poznaje samo kvantitete, računa s brzinama i masama, eventualno s volumenima.

Svako kretanje uključuje mehaničko kretanje, promjenu mjesta najvećih ili najmanjih dijelova materije, i p r v a zadaća, no doista samo p r v a zadaća znanosti, sastoji se da spozna ovo mehaničko kretanje. Ali to mehaničko kretanje ne iscrpljuje kretanje uopće. Kretanje nije samo promjena mjesta, ono je u izvanmehaničkim područjima također promjena kvaliteta«. (»Dijal. prir.«, Kultura, 1950., str. 201.)

vog, racionalnog, ljudskog načina života, a čovjek je, kao što vidimo, samo ograničeno biće i jedan dio prirode, on je potpuno podvrgnut njezinim zakonima. Stoga proučavanje čovjeka mora nužno početi proučavanjem prirode kao cjeline, kako bi se tek onda moglo odrediti pravo čovjekovo mjesto u prirodi i na taj način shvatile i spoznale sve njegove ljudske mogućnosti. Čovjek mora živjeti u skladu s prirodnim zakonima na taj način, da prirodu savlada. A prirodu će moći savladati, ako se svijesno podvrgne njenim spoznatim zakonima (misao, koju je izrekao već Bacon, a na svoj način i stoička filozofija).

Iz toga proizlazi, da je čovjekov zadatak proučavanje prirode, kako bi se postigla *adekvatna spoznaja* njene zakonitosti. Da bi to bilo moguće, treba naći *takvu metodu*, koja joj *odgovara*, kako bi taj spoznajni napor bio uspješno realiziran, a upravo ta spoznaja bila bi onda osnova za čovjekovo određenje i njegov *praktički*, ljudski stav, djelovanje i racionalno odnošenje prema svijetu. Pitanje metode opet usko je povezano s našim spoznajnim mogućnostima i sposobnostima našeg intelekta. U tom je smislu već jedno od prvih Spinozinih djela »Rasprava o poboljšanju razuma« (De intellectus emendatione, 1677., djelo ostalo nedovršeno), imalo zadatak, da ga izvede iz kaosa predrasuda i zabluda, kako bi ga dovelo do takve metode, koja će mu pružiti sigurnu i istinitu spoznaju svijeta. Otkad je prvi put posumnjao u učenja svetih knjiga, naučavanja židovskih mističara i svojih učitelja rabina u školi i sinagogi, Spinozin je život bio ispunjen velikim spoznajnim naporom, da se dovine do adekvatne, jasne i razgovijetne spoznaje stvarnosti i do pravog određenja smisla čovjekove egzistencije u njoj.

I Spinoza je, kao i Descartes, prvu i osnovnu sigurnost i istinitost spoznaje našao u matematici i geometriji, ali kod njega je, na jednom višem stupnju, čitava ta problematika u osnovi svojoj postavljena sasvim drugačije i obuhvatnije. Kod Descartesa je matematski, geometrijski red primarno metodski, spoznajnoteoretski ideal, a kod Spinoze naprotiv *ontološka* pretpostavka, koja je sama osnova i bit mehaničke racionalističke koncepcije svijeta.

Sama je struktura svijeta geometrijska, red i veza ideja jednak je redu i vezi stvari, pa se izlaganje tog reda ne samo može, nego i *mora* odvijati geometrijskim redom. Matematika i geometrija tu *nisu samo uzor* za jednu moguću filozofsku metodu, kao za Descartesa, nego sama *zakonitost* racionalistički konstituirane stvarnosti. Put je Descartesa od spoznajne teorije do ontologije, put Spinoze, naprotiv, od ontologije do teorije spoznaje. Prema tome je geometrijska metoda ontološki, pa tek onda i spoznajnoteoretski nužna, kao bitna forma dedukcije iz osnovnih postavki i principa, koji su u općem smislu osnova Spinozine koncepcije svijeta. Tu prvi puta u povijesti filozofije dolazi do najočitijeg izražaja *nužnost jedinstva metode, teorije i pogleda na svijet*, i u tome je pogledu Spinoza neposredni prethodnik Hegela i Marxa.

Buržoaski je um tu već mnogo sigurniji i samosvjesniji. On više ne sumnja, kao u Descartesa, u mogućnost apsolutne racionalne konstrukcije svijeta, i to je direktan put prema Hegelu.

Tamo gdje nema kvalitativnih promjena, a što izlazi, kao što smo vidjeli, i iz samog pojma uzroka kod Spinoze, taj je matematski, geometrijski, kvantitativni red, kao zakonitost stvarnosti, toliko po sebi — očevidan, da taj racionalni mehanizam, kao bit svijeta, tu uopće ne dolazi u pitanje, jer iz tako koncipirane *apsolutne nepromjenljivosti cjeline bitka* proizlazi i mogućnost i nužnost geometrijske dedukcije svijeta[11], koja je logički i spoznajni slijed i apstraktna kontemplacija ontološkog reda iz postavki i definicija, koje leže u osnovi, ili jednom riječju, svijet je jednom zauvijek gotov, dovršen, zaokružen i geometrijski konstituiran.

VI

Tako je Spinozina metoda, kojom se služi u svom glavnom djelu »Etici«, *geometrijska* (»Etika« nosi podnaslov: ordine geometrico demonstrata, to jest geometrijskim redom izložena) i ona proizlazi iz Spinozine koncepcije svijeta, koja je u

[11] U »Dijalektici prirode« Engels kaže: »Primjena matematike u mehanici krutih tijela je apsolutna«. Iz toga proizlazi mogućnost apsolutnog deduktivnog Spinozina izvođenja.

osnovi mehanističko-materijalistička. Međutim, budući da je sam pojam uzroka racionalistička mehanička konstrukcija uma, ta je metoda nužna isto tako iz Spinozine postavke o *potpunoj paralelnosti reda i veze ideja i reda i veze stvari*, ili spoznajni red mora odgovarati ontološkom redu.[12]

Ovakvo rješenje odnosa bitka i mišljenja proizlazi s jedne strane iz uprošćenog, i u tom smislu idealnog uzročno-posljedičnog odnosa i veze, a s druge strane, tu se objekt shvaća u smislu *čiste kontemplacije*, kao nešto po sebi gotovo, završeno i dano, što treba samo racionalno »odčitati«, a to je moguće, jer je totalitet stvarnosti racionalno konstituiran, pa toj nepromjenljivosti, stalnosti i završenosti svijeta onda i odgovara zaokruženost geometrijske metode. Stoga, kao što sve stvari jedna iz druge apsolutno nužno kauzalno proizlaze i jedna drugu određuje u beskonačnost, tako toj određenosti odgovaraju, to jest adekvatne su, postavke »geometrijskim redom izložene«, koje, deducirane iz najviših principa, jedna drugu opravdavaju, potvrđuju i dokazuju. Tako je tom Spinozinom koncepcijom svijeta i njoj odgova-

---

[12] »U istinskoj filozofiji treba red ideja biti isti, kao i realni red stvari.« U vezi s tim W. Windelband u svojoj »Lehrbuch der Geschichte der Philosophie« (1935) primjećuje: »Shvaćanje, da istinita spoznaja kao genetička definicija mora ponoviti postajanje svog predmeta, izveo je naročito T s c h i r n h a u s: i on nije ustuknuo pred paradoksom, da potpuna definicija smijeha mora biti u mogućnosti izazvati sam smijeh.«

Međutim, čini se, da Windelband, pored sve duhovitosti te opaske, ipak ne razumije jedan od osnovnih dijalektičkih momenata procesa spoznavanja: j e d i n s t v o l o g i č k o g i p o v i j e s n o g u s p o z n a j i. O tom problemu Engels je pisao: »Čime počinje povijest, time mora počinjati i tok misli, tako da njegovo dalje kretanje ne će predstavljati ništa drugo, do odraz povijesnog procesa u ogledalu, odraz koji dobiva apstraktan i teorijski dosljedan oblik« (u Predgovoru za Marxovu »Kritiku pol. ekonomije«). Jasno je, dakako, da logički tok ili »red ideja« ne može biti prosta kopija i ponavljanje realnog genetskog razvitka predmeta, jer je istinita teorija nekog predmeta (to jest njegova »definicija«!) u o p ć e n a p o v i j e s t i l i g e n e z a toga predmeta, pa se onda i teorija ili definicija Windelbandova smijeha i ne sastoji ni u čemu drugome, nego da se smijeh kao predmet proučavanja shvati u cjelokupnosti svog pojavljivanja, u svom razlogu, uzroku, povodu, uvjetima, karakteru, smislu, značenju, jednom riječju upravo u čitavom svom toku ili genezi manifestiranja, a da se kod toga ipak ne trebamo istovremeno smijati!

(Na toj poziciji stoji čitava Hegelova filozofija, to je bit Marxove metode u »Kapitalu« i marksizma uopće, o tom jedinstvu povijesnog i teorijskog govore i Marx i Engels i Lenjin na mnogo mjesta u svojim djelima.)

rajućom metodom, koje su međusobno na najunutrašnjiji način dane i povezane u nerazlučivu jedinstvu, utvrđen kako *apsolutni determinizam* stvari, tako i njegov *racionalizam* najviše vrste, koji se, poput Descartesova, oslanja na matematiku, geometriju i prirodne nauke, a posebno na mehaniku, kao vladajuću naučnu disciplinu 17. stoljeća, dakle one nauke, na koje se oslanja mlada buržoazija u svojoj borbi za razvitak proizvodnih snaga s jedne strane, i u borbi protiv srednjovjekovne skolastike i religije kao predstavnika feudalizma s druge strane.

U tom je smislu geometrijska metoda i matematika uopće za Spinozu, a to je od odlučne važnosti, isto tako veoma značajan instrument, kojim se dokraja radikalno i konzekventno bori protiv svih vrsta religijskih predrasuda, zabluda, a posebno *protiv teleološkog* shvaćanja i tumačenja svijeta.

Taj *antiteleologizam*, kao osnovna komponenta Spinozina filozofiranja, jedno je od najznačajnijih dostignuća filozofske misli uopće, a u povijesnom pogledu s obzirom na 17. stoljeće, upravo epohalno. S druge pak strane, dosljednost, kojom je Spinoza tu antiteleološku poziciju postavio i razvio, kroz svoje djelo proveo i zastupao, upravo zadivljava, i ukazuje na visoko razvijen filozofski duh čovjeka, kojemu je životni zadatak bio beskompromisna borba protiv svih oblika nenaučnog, antropomorfnog, teološkog, religijskog i svrhovitog objašnjavanja i tumačenja svijeta, dakle protiv uvođenja u stvarnost i spoznaju te stvarnosti njima tuđe i strane, izvana proizvoljno nametnute elemente, koji ne samo da onemogućavaju adekvatnu ili istinitu spoznaju svijeta, već služe isto tako raznim sebičnim, mračnim i nehumanim interesima svih onih, koji žive i vladaju na račun ljudske zaslijepljenosti, neznanja, predrasuda i zabluda.[13]

---

[13] Veliko značenje te antiteleološke Spinozine filozofske pozicije za njegovo vrijeme Engels naglašava ovim riječima:

»Najviša općenita misao, do koje se ova prirodna znanost dovinula, bila je misao o svrhovitosti početka u prirodi, plitka Wolffova teleologija po kojoj su mačke stvorene da bi proždirale miševe, miševi da bi ih proždirale mačke, a čitava priroda da bi prikazala mudrost stvoritelja. Na najveću čast služi tadašnjoj filozofiji, da se nije dala zbuniti ograničenošću suvremenog poznavanja prirode i da je — od Spinoze pa do velikih francuskih materijalista — ustrajno nastojala da svijet objasni iz samog svijeta, a budućim prirodnim znanostima prepustila da je opravdaju u pojedinostima.« (»Dijalektika prirode«, izd. isto, str. 7.)

Prirodu treba objašnjavati iz nje same, a zakoni prirode ne podliježu nikakvim svrhovitim tumačenjima. Ljudi su međutim skloni ne tražiti i spoznavati stvarne uzroke prirodnog zbivanja, već linijom manjeg otpora, jer je to mnogo lakše, jednostavnije i »uočljivije«, objašnjavati stvari po tome, koliko su za njih korisne, pa njihova praktična, korisna upotreba postaje tako jedini kriterij mogućeg tumačenja stvarnosti.

Stvari tako postaju korisna ljudska *sredstva* i *isključivo* se u tom aspektu sagledavaju, zanemarujući i ispuštajući iz vida njihov prirodni tok i činjenično stanje, pa su stoga po Spinozi sve predrasude ove vrste rezultat proizvoljne i ničim nedokazane pretpostavke, da sve stvari u prirodi, odnosno sve što postoji, djeluje radi nekoga cilja ili određene svrhe, kao što je to slučaj s ljudskim djelovanjima u životu. Budući da ljudi, dakle, najčešće procjenjuju stvari po onome, *kako* one na njih djeluju i koliko služe njihovoj svrsi, a ne po onome, što stvarno jesu, oni su te svoje *svrhovite odnose* sa svijetom nazvali određenim pojmovima, prema tome, koliko su im ugodni ili neugodni, korisni, nekorisni ili štetni, što se smije, a što se ne smije, kao: dobro ili zlo, red ili zbrka, toplo, hladno, lijepo, ružno, grijeh i tome slično, pa su iz tih i takvih, prema sebi i svojim zahtjevima i ciljevima određenih, odnosa stvorili bića, koja stvarno egzistiraju i poprimaju prirodna obličja, a kao takvi postaju i uzroci naših djelovanja. Ali dobro i zlo, na primjer, nisu po Spinozi prirodne stvari, nego *relacije*, to jest određeni odnosi prema stvarima. Jer sve što postoji u prirodi, ili su stvari ili radnje, a budući da dobro i zlo nisu ni stvari ni radnje, koje bi se u prirodi nalazile ili se zbivale, one dakle ne postoje u prirodi. »Dakle, kad se nešto naziva dobrim, to ne znači ništa drugo, nego da se dobro slaže s općom idejom, koju već imamo o takvim stvarima.« No, ulazeći u bit te problematike, Spinoza ide još i dalje, pa upravo klasično, unazad i unaprijed, obračunava sa svim pokušajima tipično ideološkog hipostaziranja i apsolutiziranja određenih društvenih odnosa, koji u etičkom ili religijskom aspektu, u svim mogućim oblicima, poprimaju karakter općih vrednota ili kategorija, i koje su onda kao takve ne samo dovoljan razlog svakog mogućeg ljudskog postupanja i djelovanja.

već postaju prirodna bića, bog, božja volja ili bilo kakva izvanjska viša sila, koja kao nejasni, nedokučivi, nespoznatljivi uzroci vladaju i upravljaju ljudskim sudbinama i životima, a da si čovjek nikad o njima ne položi računa. Stoga s pravim naučnim duhom i oštroumnošću izvanredno zaključuje, a što građanska filozofija 19. pa i 20. stoljeća nije, nažalost, uspjela postaviti kao osnovno svoje pitanje, kad kaže: *»Jer, kad bi dobro i zlo bili stvari ili radnje, oni bi morali imati svoje definicije.* Ali dobro i zlo (kao na pr. dobrota Petrova i zloća Judina) *nemaju nikakve definicije* izvan biti Petrove i Judine, jer je ova [bit] jedina u prirodi, a one [dobrota i zloća] ne dadu se definirati nezavisno od biti Petrove i Judine.«[14]

A ta bit Petrova i Judina, koja je jedina »u prirodi«, nije ništa drugo, nego upravo konkretni društveni odnosi, koji je konstituiraju, pa se ovakva konzekvencija upravo sama od sebe nameće iz ovih Spinozinih misli, premda je on još povijesno daleko od toga, da bi je tako izveo i došao do tog zaključka.

Tu je, međutim, anticipirana i izvrsno postavljena, sagledana i spoznata unaprijed bit kretanja svih kasnijih građanskih etičkih koncepcija, koje se, imaju za osnovu građanskog čovjeka, u sebi podvojenog, proturječnog i razdrtog individuuma, koji kao posebno, privatno klasno biće samo idealno postulira svoju općedruštvenu prirodu, budući da ju primarno ne posjeduje, temelje upravo na toj zapravo teleološkoj poziciji, karakterističnoj po suprotnosti i jazu između onoga, što jest, dakle činjeničnog stanja, i onoga, što bi trebalo biti, odnosno ljudskih, više ili manje opravdanih, težnji, nastojanja, zahtjeva i ciljeva. Za Spinozu ta suprotnost još ne postoji, jer on pred sobom ima još kako tako cjelovitog građanskog čovjeka, to »racionalno, univerzalno biće«, koje ulazi u povijest pod parolom »zdravog ljudskog razuma«, s kojim će nastojati riješiti sve te društvene i ljudske »nerazumnosti«, što su samo produkt neznanja i zablude, i kao takve racionalističko-prosvjetiteljski apsolutno rješive. Ako se spozna »pra-

---

[14] Iz »Kratke rasprave« (Opera, vol. I., str. 49—50). Navedeno prema K. Atanasijević: Komentari teksta uz prijevod Spinozine »Etike« (1934) — Kurziv: M. K.

vo stanje stvari«, opći prirodni tok i zakonitost svijeta, onda ono »treba da«, koje će se u kasnijoj građanskoj povijesti tako drastično nametnuti u prvi plan i postati gotovo isključiva osnova svekolikog filozofiranja, iščezava i postaje sastavni dio toga »prirodnog reda«, u kojem je čovjek pojedinac samo momenat opće *prirodne*, pa onda jasno i društvene cjeline. Istinito je samo ono, što jest, pa izvan faktičnosti zbivanja ne postoje i ne mogu postojati nikakvi transcendentni zahtjevi, svrhe i ciljevi, koji ne bi bili u suprotnosti s pravim naučnim stanovištem, pa su po Spinozi sve te teleološke tlapnje i predrasude, svi ti finalni uzroci, stvoritelji, bogovi i božje volje samo antropomorfizam najgore vrste i posljednja utočišta neznanja.[15]

Sve te i takve pojmove, koji dakle ne pokazuju prirodu nijedne stvari, već se samo čine kao da označavaju bića, što postoje izvan moći predočivanja, a zapravo su samo određena stanja i načini tog predočivanja pa imaju prema tome osjetilni, a ne razumski karakter, naziva Spinoza *bićima imaginacije*. Kako, međutim, finalni (svrhoviti, ciljni) uzroci nisu po Spinozi ništa drugo nego naprosto ljudske izmišljotine, ali ipak duboko ukorijenjene, zavodljive, a podržavaju ih i proturaju oni, kojima je neznanje ljudi jedino sredstvo, pomoću kojega mogu održavati svoj ugled, to je onda jedini pravi istinit i spasonosan izlaz iz labirinta tih predrasuda i zabluda za Spinozu — *matematika*. Jer, ljudski duh bi zaista dugo lutao, »da matematika, koja se ne bavi ciljevima, nego samo biti i osobinama figura, nije pokazala ljudima drugu normu istine.« (»Etika« I., str. 111.)

A ta »druga norma istine« nije ništa drugo, nego ukazivanje nužnosti ostajanja na čvrstom tlu postojećega, dakle osnovni naučni zahtjev, da se iznalaze i spoznaju pravi uzroci stvari i zakoni prirodnog zbivanja, ostavljajući po strani sva teleološka, vrijednosna, antropomorfistička i ideološka izopačavanja i izvrtanja spoznaje stvarnosti. Stoga je matematika ovdje za Spinozu ne samo uzor jedne naučne i ade-

---

[15] »Bog = nescio (ne znam), ali ignorantia non est argumentum. (Spinoza)« (Engels: »Dijalektika prirode« str. 157). To jest: neznanje nije argument. Bog je po Spinozi posljednje utočište neznanja. Vidi opširnije u tekstu: Dodatak I. dijelu »Etike«!

kvatne metode, već isto tako siguran i pouzdan instrument za dokučivanje istine i izbjegavanje svih, i prirodi i spoznaji, neadekvatnih elemenata.

VII

Imajući sve to na umu, može se ustvrditi, da je Spinoza, premda mu i glavno djelo nosi naslov »Etika«, bio daleko od stvaranja bilo kakve etike kao filozofske discipline u užem smislu, odnosno kao normativne nauke, jer Spinoza ne poznaje nikakvih etičkih normi, ideala, postulata i moralnih vrednota, a još manje nekih etičkih kategorija, u smislu kojih treba da se odvija čovjekov život i ljudsko djelovanje i postupanje. Njegov strogo naučni, apsolutni determinizam i dosljedna racionalistička pozicija njemu to nikako ne dopuštaju. Spinozin zadatak, kao kasnije i Hegelov, a ta dva filozofa se u tome kao i u mnogočemu drugome gotovo potpuno podudaraju, jest: spoznati stvarne uzroke određenog zbivanja, to jest, zašto se nešto zbiva ili događa, a ne »kako bi bilo, kad bi ...« ili »trebalo bi tako i tako ...«,[16] jer svi postulati takve vrste izlaze izvan područja naučnog istraživanja, odnosno postavljaju se sami *kao predmet* tog proučavanja, kako bi se našle osnove tih postulata.

Stoga se bez pretjerivanja može reći, da se ovdje na Spinozi mogu učiti gotovo svi kasniji građanski filozofi i etičari sve do današnjeg dana, i Spinoza je u tome isto toliko, ako ne još i više, aktualan danas, kao i pred trista godina.

S te svoje antiteleološke, deterministički i racionalističke naučne pozicije Spinoza je prišao i proučavanju ljudskih *afekata* (odnosno strasti), pa je upravo zato u tom području mnogo dosljedniji od Descartesa, koji se u deskripciji i proučavanju strasti (u svom djelu »Strasti duše«) nije mogao osloboditi njihova istovremenog moralnog vrednovanja. Zato već

[16] Govoreći o apstraktnom razumu, koji se kreće u za njega nerješivim suprotnostima između onoga, što jest i onoga, što bi trebalo biti, i koji postavlja kategoriju »moranja« ili »trebanja« (Sollen), Hegel se, stojeći u ovom pitanju na istoj poziciji kao i Spinoza, unaprijed fino narugao svim takvim vrijednosnim postavkama, koje se osnivaju na određenim razumskim postulatima, »kao da je svijet jedva i čekao taj razum, da bi doznao, kakav bi (taj svijet) t r e b a o biti«! (Hegel).

Spinoza s pravom kaže (u Predgovoru III. dijelu »Etike«), da taj Descartesov pokušaj objašnjavanja strasti iz njihovih prvih uzroka ipak na koncu nije bio uspio.

Promatrajući i shvaćajući sve u aspektu nužnosti i zakonomjerne određenosti, Spinoza je i području ljudskih afekata prišao, kako on kaže, »na geometrijski način«, jer mu je osnovni zadatak *razumjeti* ih, a ne vrednovati ili odbacivati kao nedostojne ozbiljnog proučavanja, proklinjati ih ili ismjehivati, jer se tako ama baš ništa ne rješava, nego se upravo ostaje pod vlašću afekata. Spinoza je svijestan toga, da će se mnogima činiti čudnim i besmislenim ,što on geometrijskom metodom poduzima raspravljati o tim »ljudskim nedostacima i budalaštinama«, ali su njegovi argumenti tome u prilog, ako se dobro shvate, u osnovi naučno neoborivi: »A moj razlog je ovaj. U prirodi se ne događa ništa, što bi moglo da joj se uračuna u nedostatak. Jer priroda je uvijek ista i njena snaga i njena moć djelovanja svuda je jedna ista; to će reći, zakoni i pravila prirode, prema kojima se sve događa, i sve se iz jednih oblika mijenja u druge, jesu svuda i uvijek isti. Otuda mora postojati samo jedan i isti put za spoznaju prirode stvari — ma kakve one bile — naime onaj pomoću općih zakona i pravila prirode. Otuda afekti mržnje, gnjeva, zavisti. i t. d., promatrani po sebi, proizlaze iz iste nužnosti i snage prirode, kao i ostale pojedinačne stvari. Po tome oni pretpostavljaju izvjesne uzroke, kojima se spoznaju, i imaju izvjesne osobine, koje su isto toliko dostojne naše spoznaje, kao osobine svake druge stvari, u čijem samom promatranju uživamo.« (»Etika« III., Predgovor.)

Shvatiti, dakle, neku pojavu, znači shvatiti uzroke njena pojavljivanja i postojanja. A kako su po Spinozi uzrok i zakonitost, da bi uopće mogli biti shvaćeni i spoznati, nužno racionalne kategorije, kategorije uma, to onda sve što postoji ima uvijek određene uzroke svoga postojanja s jedne strane, a s druge strane, ti se uzroci dadu racionalno objasniti. Prema tome i afekti, kao određena prirodna pojava, premda se na prvi pogled čini, da izmiču racionalnom zahvatu, podliježu prirodnim zakonima i dadu se naučno objasniti, pa se mogu promatrati i pristupiti im »na isti način, kao da je pitanje o linijama, površinama, ili tijelima.« Kao metodski elemenat,

geometrijski način ovdje za Spinozu ima dva značenja: prvo, jer je priroda, kao što smo već vidjeli, geometrijski konstituirana, Spinoza će u svojoj »Etici« izlagati i objašnjavati afekte stvarno na geometrijski način, donoseći njihove definicije i pobliža određenja i opise, a drugo, geometrijski mu ovdje način kao i u proučavanju svake druge stvari služi kao najsigurnija garancija, da će proučavati i izlagati, pa dakle i spoznati pojave onako, kakve one jesu, jasno i razgovijetno. odnosno po njihovim pravim uzrocima, a da kod toga ne padne na pozicije vrednovanja. S tog stanovišta, za njega su svi afekti »jednako vrijedni«, ne podliježu moralnom procjenjivanju, opravdavanju ili odbacivanju, već Spinoza pred sobom ima samo jednu *prirodnu pojavu*, kojoj kao takvoj treba i pristupiti. Zato jedini kriterij kvalificiranja afekata za Spinozu jest onaj. po kojemu se određuje, koliko svaki pojedini afekt *ljudsku moć može uvećati ili umanjiti*. A ljudska moć jest moć i snaga duha.

Međutim, Spinoza odnosu duha i spoznaje prema afektima pristupa drugačije nego Descartes, koji u tom pitanju polazi od pretpostavke apsolutno slobodne volje, koja kao takva, a vođena spoznajom, može strastima upravljati, odrvati im se i potpuno ih nadvladati, dok se po Spinozi jedan afekt može suzbiti samo drugim afektom, jačim od njega. Spinoza je područje afekata šire i dublje zahvatio, tu je on mnogo realističniji, a njihovo djelovanje, snagu i značenje za čovjekov život on je povezao kako sa pitanjima spoznaje uopće, tako i sa čitavim svojim sistemom, u kojemu afektivnost čovjekova kao jedan od oblika postojanja i spoznavanja, i kao jedna od prepreka na putu k oslobođenju duha i njegovoj potpunoj afirmaciji, odigrava presudnu ulogu. Zato se on potrudio da ih svestrano prouči, a zato je i dao tako prvoklasnu i suptilnu analizu afektivnog područja, u kojem dolazi do izražaja jedan od bitnih odnosa čovjeka sa svijetom, to jest jedan od upravo dominantnih modusa čovjekova postojanja i djelovanja.

Opće određenje ili definicija afekata po Spinozi jest ovo: »Afekt, koji se zove trpljenje (stanje trpljenja) duše, jest nejasna ideja, kojom duh potvrđuje veću ili manju snagu postojanja svoga tijela ili jednoga njegova dijela nego prije.

i čijom je datošću sam duh opredijeljen da misli prije na ovo, nego na ono« (»Etika« III). Postoje tri osnovna afekta: *težnja* (ili požuda), *radost i žalost*, i na njima se u svim mogućim nijansama, sastavljanjima i međusobnim miješanjima temelje sva ostala afektivna stanja, koja su toliko složena, da je njihovo verbalno određenje u krajnjoj liniji samo uvjetno i relativno, jer riječi, kojima ih označujemo ili imenujemo, samo su grubi izrazi, što proizlaze iz naše obične upotrebe, iz čega Spinoza zaključuje, da su ta i takva njihova određenja više proizvod svakodnevnog praktičnog života, nego rezultat njihova točnog i naučnog poznavanja.

Težnja ili požuda jest svakako najvažniji, najodlučniji afekt, jer je on osnova egzistencije i izražava nagon za samoodržanjem. Svako biće prije svega teži da ustraje u svom stanju, da se održi u onom, što ono jest, i to je osnovna pozitivna karakteristika života i svega postojećeg, odnosno svih konačnih bića ili modusa. Radost je prijelaz iz manjeg savršenstva u veće. Dakako, samo *prijelaz*, a ne i savršenstvo samo, ali i kao takva, radost ljudski duh potpomaže i usavršava, unapređuje i podržava u njegovoj djelatnosti, pa sama sobom predstavlja učvršćenje njegove moći, dok je naprotiv žalost kao prijelaz iz većeg u manje savršenstvo stanje, u kojem se moć ljudskog duha smanjuje, i kao takvo je po sebi nešto negativno i suprotno radosti i duhu.

Ova kao i sva druga Spinozina određenja afekata nisu samo rezultat fine i točne psihološke analize osnovnih emotivnih stanja čovjeka, već su isto tako izraz revolta novog građanskog čovjeka protiv srednjovjekovnog mraka i potištenosti, i proklamiranje njegova životnog *optimizma*, koji sam po sebi, a u Spinoze još i metafizički zasnovan i teorijski obrazložen i argumentiran, jest u osnovi okrenutost u budućnost i kidanje s općim, životnim i s teorijskim pretpostavkama Srednjega vijeka, u smislu zasnivanja i formiranja novog građanskog humanizma. Duh je po svom osnovnom određenju radost i vedrina. On predstavlja svoje vlastito oslobađanje i aktivno prevladavanje svega mutnog, nejasnog, kaotičnog, mračnog i žalosnog. On znači ukidanje svega onog

neljudskog u čovjeku i oko njega, što se nagomilalo stoljećima i što ga koči u njegovu mučnom napredovanju k svijetlom i plemenitom.

Već je ta Spinozina pozicija dovoljna, da se s rezervom pristupi svim onim tumačenjima njegova učenja, koja ga pod svaku cijenu trpaju u mistiku i mračnjaštvo, njega, kojemu je osnovni životni, ljudski i duhovni napor bio upravo maksimalno, snagom svoga duha i apsolutne racionalnosti, izići iz tog mraka i svega onoga, što se pod misticizmom ima razumijevati. Spinoza i istražuje područje afekata, da bi sebi i drugima izborio najracionalniju moguću poziciju, na kojoj će se moći sagraditi ljudski dostojan život, a to po njemu i nije drugo, nego maksimalna jasnoća i razgovijetnost, duhovnost ili život pod vodstvom razuma, odnosno, što je isto: živjeti po spoznatim zakonima prirode i čovjeka, dakle po onom, što je po sebi racionalno.

Afektivna su stanja ne samo neposredno postojanje, već isto tako *prvi oblik spoznaje* ili svijesne djelatnosti. Jer svaki je modus ili konačna stvar sagledan istovremeno s dva aspekta: pod atributom mišljenja i atributom protežnosti, pa je osnovni nagon za samoodržanjem usmjeren s jedne strane na njegovo *znanje*, a s druge strane na njegovu *moć*, a to je na koncu po Spinozi jedno te isto, jer upravo *znanje* = *moć*, što je osnovna lozinka prirodonaučnog razuma od Bacona pa nadalje sve do u 18. stoljeće. Spinoza, međutim, ide tu još i dalje, pa kao što je konzekventno svojoj monističkoj poziciji postavio jedinstvo boga i svijeta, svijeta i čovjeka, duše i tijela, čovjeka kao cjeline, pa napokon jedinstvo teorije i metode, što sve logički rezultira kako u njegovu apsolutnom determinizmu, tako i racionalizmu, — on je isto tako utvrdio *jedinstvo razuma i volje*, što i proizlazi iz onog identiteta znanja i moći.

Nema slobodne volje, koja bi bila nešto različito od razuma. Jer kakva bi to bila volja, koja bi djelovala mimo ono, što razum utvrđuje, odnosno, kakvo je to djelovanje, koje nije svijesno predmeta svoga djelovanja. Volja i razum samo su dva imena jedne te iste moći, pa čovjek ne može misliti, a da istovremeno ne bi htio, i obratno, pa volja potvrđuje ili odriče ono, što razum spoznaje kao istinito ili neistinito, a

time je sud shvaćen kao voljni akt potvrđivanja ili negiranja, za što je Spinoza već imao osnovu u Descartesovu shvaćanju zablude kao djelovanja naše volje, a ne razuma. No, iz toga po Spinozi isto tako proizlazi, da istina *»norma sui et falsi est«* (to jest kriterij sebe i lažnoga, zablude), odnosno istinito je samo po sebi kriterij svoje istinitosti, jer ne može biti nešto istina, što ne bi istovremeno impliciralo spoznaju i potvrđenje sebe kao istinitog.

Razum, dakle, sam potvrđuje svoje istine, i u sebi samom, svojim postavljanjem, sadrži kriterij istinitosti svojih spoznaja, a to su po Spinozi upravo adekvatne spoznaje ili drugi stupanj spoznavanja, za razliku od prvog, nižeg, iskustvenog, afektivnog oblika spoznavanja, koji nam daje *neadekvatne spoznaje*. Adekvatna spoznaja odnosi se, na primjer, na sve principe i istine matematike i geometrije, odnosno na samu racionalnu, deduktivnu izvedenost njihovih stavova. To je dakle prirodonaučna spoznaja, koja nam na temelju iskustva i eksperimenata razumski otkriva zakonitost prirodnog zbivanja.

Spinoza, međutim, postavlja i treći stupanj spoznaje, koji je najviša ili metafizička manifestacija ljudskog duha, pomoću koje on dopire do same biti stvari, do spoznaje boga ili prirode, supstancije, univerzalne nužnosti, totaliteta i sveobuhvatnosti, a to je akt *intuicije* ili intuitivne, metafizičke spoznaje, odnosno promatranje stvari *sub specie aeternitatis* (pod vidom vječnosti). Na tom stupnju mi se uzdižemo do takozvane intelektualne ljubavi prema bogu ili prirodi *(amor Dei intellectualis)*, u kojoj se, ukoliko je postignuta, nalazi apsolutni mir i nepomućenost ljudske duše, što je bitno svojstvo pravog mudraca.

Prošavši tako, uz najveći napor svoga duha, sve putove i stupnjeve spoznavanja, pred čovjekom se otvaraju vidici u samu zakonitost svijeta, i njega, mudraca, obuhvaća nepomućena radost nad spoznajom svoje moći, koja mu dopušta promatrati sve sub specie aeternitatis. To je najviši stupanj ljudskog dosega, na kojem čovjeka obuzima istinsko zadovoljstvo nad postignutim, stanje potpuno svijesnog i racionalnog prepuštanja samoga sebe svijetu, čiji smo dio, dakle upravo oni za mudraca najsretniji časovi u punom i najboljem zna-

čenju te riječi, kada u sebi osjeća cjelinu svijeta i sebe spoznaje kao totalitet, što Spinoza naziva — amor Dei intellectualis. Kako je izborena i postignuta s maksimalnim intelektualnim naporom i na osnovi racionalne konstrukcije svijeta, ta pozicija nije mistična, već naprotiv najviši stupanj racionalnosti. Jer to nije ni ljubav, ni intelektualni spoznajni momenat ili metoda, već kraj jednog životnog i misaonog puta, dakle i intelektualna i nepomućena radost ili ljubav prema totalitetu spoznatog bitka, to jest prema moći samoga svoga duha.

No, ne samo to. Duh tu ne odnosi apsolutnu prevagu, koju konzekvenciju ne dopušta Spinozi njegova osnovna ontološka pozicija, po kojoj duh spoznaje stvari ne samo u aspektu duha samoga ili atributa mišljenja, već isto tako i u aspektu atributa protežnosti. Stoga upravo zato, što jedinstvo bitka i mišljenja nije po Spinozi shvaćeno i kao njihov identitet, Spinoza na koncu svog misaona, spoznajna i duhovna puta mora nužno i teorijski konzekventno potvrditi postojanje bitka i odnos duha prema njemu, a ne totalitet svesti na sam duh.

Tako se zapravo vraća na jedno poluafektivno određenje, kojim bi izrazio *neposrednost i puninu* tog odnosa, pa svoju privezanost uz bitak (prema bogu ili prirodi) izražava pojmom ljubavi (amor), koja kao duhovni momenat »jest dio beskrajne ljubavi, kojom bog samoga sebe voli«. (»Etika« V., postavka XXXVI.)

VIII

Kao što smo već na početku napomenuli, jedan od spornih momenata u proučavanju Spinozine filozofije, koji je dovodio i još uvijek dovodi do nesporazuma u tumačenju njegova filozofskog učenja, jest bez sumnje — *pitanje terminologije.* Kako je, međutim, to pitanje ne samo u odnosu na Spinozu, nego i općenito važno, potrebno je ipak nešto više kazati o tom problemu.

U svojoj »Lehrbuch der Geschichte der Philosophie« (Tübingen, 1935) W. Windelband o tom pitanju kaže slijedeće: »Dostaje jedan pogled na početak ,Etike' (i ne samo prve-

nego i slijedećih knjiga), da bismo se uvjerili o naivnosti, s kojom Spinoza izlaže zbijene tvorevine skolastičkog mišljenja kao same po sebi razumljive pojmove i principe, i time tada dakako već unaprijed pretpostavlja čitav jedan metafizički sistem *implicite*«.

Budući da se tu radi o osnovnim postavkama čitave Spinozine filozofije, izlazilo bi po Windelbandovu mišljenju, prvo, da je učenje Spinoze skolastički zasnovano, i drugo, da Spinoza i ne čini ništa drugo, do eventualnog nastavljanja i produbljivanja srednjovjekovne skolastičke problematike. Kad bi ta ocjena i to tumačenje bili točni, onda bi se prije svega to moralo odnositi isto tako i na Descartesa i na Leibniza, što Windelband na primjer ne čini. Pitanje terminologije, međutim, ovdje kao i svagdje, mnogo je složenije i nikako se ne može interpretirati i rješavati, kao što to čini Windelband, jer se na taj način izbjegava, prvo, povijesno uočavanje i analiziranje činjenica, drugo, njihova uzajamna povezanost s određenim filozofskim i naučnim postavkama, i treće, ne uviđa se jezična, terminološka i ideološka uvjetovanost prosječne ljudske svijesti uopće i sadržaja filozofske i naučne misli posebno.

Kao sredstvo jednog mogućeg načina izražavanja, kao forma misli ili čak i sama misao, jezik je isto tako rezervoar stečenih spoznaja i istina (i zabluda, dakako, a u tome i jest čitava stvar!) nagomilanih stoljećima, pa dakle oblik, u kojem i s kojim se jedino i može, bez obzira na moguće nove sadržaje, imanentnu kritiku i prevladavanja, nastaviti, izgrađivati i produbljivati spoznaja i naučna misao uopće. Dalje, jezik uopće, a filozofska i naučna terminologija posebno, kao prirodni, društveno-povijesni i duhovni okviri jednog određenog *pogleda na svijet*, uvijek u sebi nose izvjesne *ostatke tradicije*, ograničene i dane u postojećim duhovnim i misaonim, dakle upravo jezičnim, terminološkim pretpostavkama, koje čine neophodnu i nužnu osnovu i polaznu točku svake moguće ljudske manifestacije.

U svom konkretnom praktičkom, aktivnom odnosu prema prirodi, koju prevladava i sebi podčinjava, kao i u svoj šarolikosti, bogatstvu i borbama društvenog života, u izgrađivanju i neprekidnom osvajanju i usavršavanju svoje tehničke

i industrijske civilizacije, i napokon u najraznovrsnijim svojim duhovnim ljudskim manifestacijama, čovjek stvara govor i jezik kao jedno od sredstava svoje dominacije nad svijetom, u kojoj prirodne stvari objektivnog svijeta postaju predmetima njegova rada, njegovih potreba, zahtjeva i želje, pa kao takvi, po njemu osvojeni, stvoreni, modificirani, ljudski osmišljeni, humanizirani i jezično utvrđeni — i objekti *čovjekove spoznaje.* Kako je dakle čovjekova moć, njegova bit, uvijek njegova konkretna društvena i praktička moć na danom stupnju povijesnog razvitka, predmetna su usmjerenja, pa dakle i njihova jezična određenja konkretni oblici njegova društvenog i ljudskog postojanja, i sva su čovjekova dostignuća, njegova stanja i odnosi sa svijetom, njegove mogućnosti i nemogućnosti, istine i zablude i t. d. *jezično ili terminološki fiksirani.* Jezik je dakle ovdje društveni i spoznajni medium, u kojem se i preko koga se formira određeni pogled na svijet, odnosno on je samim sobom utvrđenje jednog pogleda na svijet i konkretna povijesna i društvena ideološka struktura.

Misli se, dakle, uvijek u danim *ideološkim*, misaonim, pa prema tome i jezičnim strukturama, u određenom, postignutom i osvojenom *inventaru pojmova i kategorija*,[17] koji su i rezultat jednog dugog misaonog procesa kroz stoljeća, i istovremeno eo ipso osnova i konstituens jednog pogleda na svijet kao nužnog povijesnog, praktičkog i teorijskog okvira, u kojem se jedna misao rađa, formira i razvija.

Terminologija se tako s promjenama koncepcije svijeta mijenja, produbljuje, modificira, nijansira i kristalizira u vezi s novim praktičkim mogućnostima, naučnim otkrićima i tehničkim razvitkom i dostignućima, s društveno-povijesnim,

---

[17] »Kome je imalo poznata povijest ljudske psihe, s iznenađenjem će ustanoviti, da se čovjek tek odskora zanima za objektivne zablude u otkrivanju činjenica. Nekoć se brinuo oko toga, kako se uostalom brine i danas, da vidi, je li ono, što misli, sigurno ili opasno, obično ili neobično, ugodno ili neugodno, dobro ili loše. Danas znamo, da se spoznaje, koje stječemo u djetinjstvu, uzdižu u nama do neke apriorističke sigurnosti, koja čini, da su one neoborive tokom cijelog života. Nerijetko nailazimo na primjere ove vrste među profesionalnim misliocima, čije su zrele spekulacije očigledno pod utjecajem predrasuda iz njihova djetinjstva.« (J. H. Robinson: »Putanja civilizacije« — u knjizi: Joseph Jastrow: »Povijest ljudskih zabluda«, Zagreb, 1944.)

ekonomsko-političkim promjenama i kretanjem, što sa sobom uvijek iznova donose nove aspekte sagledavanja stvarnosti i novu produbljeniju sliku svijeta. Taj se proces odvija i kreće, međutim, nužno *najprije sadržajno*, u starim oblicima, pojmovima i kategorijama, pa tek onda postepeno novi sadržaji, predmeti, teme, spoznaje, unutrašnje potrebe promjene, ljudski odnosi i duhovna i materijalna obogaćivanja s novim potrebama ili mogućnostima zadovoljavanja tih potreba — rezultiraju u novim aspektima i perspektivama, što stvaraju sebi adekvatan misaoni, dakle i jezični izraz, odnosno novu terminologiju.[13] Ali taj je proces po samoj prirodi stvari mučan, dugotrajan i postepen. On se odvija od pojedinačnih spoznaja, istina i naučnih činjenica k općenitim, k općoj slici svijeta, koja je nagomilavanjem tog činjeničnog materijala postala novi kvalitet, kao što pojedinačni i posebni naučni zakoni u posebnim naučnim oblastima izrastaju u opću zakonitost svijeta. No, stara terminologija ostaje ovdje, općenito uzevši, uvijek nužno osnova i polazna točka, neophodna forma za nove sadržaje. Ali baš kao takva, kao forma spoznaje, kao sam momenat spoznaje, ona je isto tako uvijek problem i otvoreno pitanje, jer inače ne bi bila živ proces i spoznajno kretanje, ne bi bila spoznaja i nužnost nego tlapnja i proizvoljnost.

Iz toga izlazi, da jedan jezični oblik ili terminološka, u općem smislu ideološka struktura, uzeta sama po sebi, odvojena od konkretna misaona naučna sadržaja, koji se u njoj izgrađuje i u njoj izrasta, zbog svog ideološkog karaktera, što tek treba da se naučno proanalizira, ne može još biti dovoljan kriterij za procjenjivanje pozitivne spoznaje, dalekosežnosti i značenja određenje filozofske ili naučne misli, jer se u protivnom slučaju krećemo samo po vanjskom, prividnom,

[13] »Naš je govor pun anakronizama, koji potječu od starih nesporazuma svih vrsta. Tako je jedna od zadaća, koju nam nameće naučni napredak, i neprestana revizija svih starih sistema mišljenja, studij i analiza ne samo ovih jezičnih pogrešaka, nego i utjecaja, što su ga izvršili i vrše i danas na modernu naučnu misao. Moramo izmisliti sve bolje načine, da izrazimo stvari onako, kakve nam one izgledaju danas; jer jezik i misao nerazdvojeno su povezani, međusobno su zavisni i moramo neprestano voditi računa čas o jednome, čas o drugome svaki put, kad god počnemo pisati povijest zabluda« (J. Jastrow: isto).

pojavnom i nebitnom. U Descartesa je, na primjer, kao što smo već pokazali, i pojam boga i njegov ontološki dokaz, premda formalno i terminološki, dakle u tom smislu ideološki vuče korijen iz Srednjeg vijeka i skolastike, sadržajno i po svojoj unutrašnjoj logici, a prije svega i po svojoj društvenoj poziciji — nešto sasvim drugo i različito od teologije i skolastike. Misaona, naučna, spoznajna, logička nužnost tu *iznutra* kida spone sa svojim *vanjskim* ideološkim okvirom, reprezentiranim i sankcioniranim skolastičkom, ili bolje srednjovjekovnom terminologijom, a to je samo pojedinačan momenat općeg procesa neprekidnog izrastanja istine iz zablude. A taj ideološki okvir, koji se nameće snagom svog autoriteta i posvećenosti ne samo za jedan mogući oblik života uopće, nego isto tako kao nužna misaona i teorijska pretpostavka, jest čitav splet društvenih i individualnih povijesnih komponenata, koje u svojoj cjelokupnosti i konstituiraju određen način života, pa prema tome kao osnova i jedno misaono djelovanje. To su odgoj, navike, običaji, predrasude, prisile svih vrsta, društveni obziri, političke simpatije, antipatije ili angažiranja, posebni interesi, tradicije, moralna opredjeljenja, religiozni motivi, ustaljeni misaoni oblici, strah, strepnja, borbe za goli opstanak i t. d., i t. d., jednom riječju čitava društvena konstelacija i slika svijeta, *u koju* kao nešto gotovo i dano ulazimo svojim rođenjem, i *u čemu* se formiramo i razvijamo kao konkretni individuumi. Zatečeni oblici života i mišljenja, ili još bolje: već izgrađene misaone navike, čvrsto utrti putovi i kretanja po starim kolosijecima, uzimaju se kao nešto samo po sebi jasno, razumno, i na taj način — *apriorno*, a ono to u svojim pozitivnim elementima i jest i mora biti, kao neophodna osnova, od koje treba početi i nastaviti, što i jest osnovni preduvjet kontinuiteta, kritičkog prevladavanja iznutra i svakog (misaonog) napretka. Inače bi sve novo po sadržaju bilo ne samo neshvatljivo, već se ono drugačije ne može ni postaviti, ni misliti, ni razvijati do novih adekvatnijih oblika izražavanja i terminološkog određenja, što samim sobom znači do novih spoznaja. Te su dakle nužnosti, da se ostane u starim terminološkim, tematskim i problematskim okvirima, ali zaista samo okvirima, isto toliko društveno-ideološke, koliko i spoznajnologičke misaone

prirode, jer se nove praktičko-predmetne pozicije sagledavaju i određuju u već postojećem inventaru pojmova, kategorija, kriterija i vrednota.

Tako i Spinoza starim misaonim oblicima, to jest skolastičkoj terminologiji kao izrazu i duhovnoj osnovi srednjovjekovne slike svijeta, daje novi i društveni i naučni sadržaj On to čini, dakako, prije svega po nužnosti svoje životne i misaone uvjetovanosti, kao konkretan čovjek i mislilac, koji samo s onim, što povijesno posjeduje, na čemu stoji i čime praktički i teorijski raspolaže, može po svojim vlastitim mogućnostima prerasti i prevladati duhovne pretpostavke svog vremena, da bi se s najvećim naporom dovinuo do maksimuma ljudskog u sebi i oko sebe, i upravo tako najpotpunije izrazio kako mogući domet, tako i specifične ograničenosti tog istog vremena, u kojem živi.

Stoga je netočno i u osnovi krivo shvaćeno, kad se na primjer Windelband, a s njim i mnogi drugi čude, s kakvom je smjelošću i naivnošću Spinoza na skolastičkoj osnovi i njenoj terminologiji osnovao, postavio i iz nje a priori deducirao svoju či'avu filozofsku zgradu. Jer u samom svojem stvaralačkom i spoznavalačkom procesu Spinozina misao ne samo da kida spone sa starim, već se to staro sasvim gubi i iščezava u novom sadržaju, koji je ovdje primaran i odlučujući. Skolastička terminologija i problematika, koliko god je tu polazna točka i okvir, gubi svoj smisao i sadržaj, i to više nije srednjovjekovna i skolastička, nego — *moderna, novovjekovna, mehanističko-materijalistička koncepcija svijeta.* U tom smislu osnovni pojmovi, principi i kategorije Spinozina filozofskog sistema, kao causa sui, bog, supstancija, atributi, modusi, natura naturans i natura naturata i t. d., premda vuku korijen iz srednjovjekovne problematike i premda nužno skolastička *po svom porijeklu,* nisu sadržajno skolastička ili teološka nego ontološka određenja jedne iz osnova nove naučne slike svijeta, koja izrasta na bazi rezultata prirodnih nauka i matematike i novih društvenih odnosa, u kojima buržoaski um konstruira univerzalni racionalni mehanizam kao polaznu točku svog ekonomskog, tehničkog, naučnog i društvenog napretka i razvitka, i kojim ruši stari feudalni poredak.

U aspektu konkretne društvene situacije, političkih zbivanja i njegova životnog puta, Spinozine koncesije staroj terminologiji, problematskim okvirima i vladajućem mišljenju dobivaju i drugo osvjetljenje, u kojem dolazi do izražaja upravo *ideološki karakter* njegovih postavki kao rezultat svijesne Spinozine namjere, da svoja politička, vjerska i državno-teorijska uvjerenja prilagodi i podredi zahtjevima sredine i neposrednim političkim zadacima, kako bi i teorijski poduprο državnička nastojanja svoga prijatelja Jana de Witta, s kojim je bio u najprisnijim odnosima i čija je politička shvaćanja uglavnom zastupao.

IX

U polovini 17. stoljeća u Nizozemskoj se odvijaju neprekidne žestoke i nepomirljive političke borbe, u kojima glavnu ulogu imaju dvije osnovne velike političke partije: reakcionarna *oranska partija*, na čelu s kalvinističkim predikantima (propovjednicima), koja uza se ima niži puk i koja svoj ugled u masi održava striktnim i ortodoksnim zastupanjem i tumačenjem Biblije kao osnovom, voditeljicom i usmjeriteljicom čitavoga, pa prema tome i političkog života, i naprednija *republikanska, regentska partija*, kojoj pripadaju nizozemska buržoaska aristokracija i takozvani slobodnjaci, koji se u religijskim pitanjima nazivaju *neutralistima*. Na čelu te republikanske partije stoji tada Jan de Witt, a njoj po svom uvjerenju i po svom političkom i teorijskom djelovanju pripada i Spinoza, koji se aktivno angažirao u tim političkim zbivanjima i borbama. Vjerske borbe i sukobi takozvanih *remanstranata i kontraremonstranata*,[19] što su, uvjetovane težnjom za vlašću i političkim motivima, na početku tog stoljeća završavale progonima i krvavim obračunima, nastavljaju se i dalje, pa u razdoblju Spinozina života poprimaju sve oštrije oblike prevladavanjem reakcionarnih

[19] Vidi pobliže o tome u bilješci na str. 227.

snaga, da bi 1772. god. kulminirali u pogibiji Jana de Witta, koga je razjarena, religiozno zadojena i po propovjednicima nahuškana masa linčovala i izmasakrirala.

Kako je međutim Jan de Witt, potpomognut i podržavan od svojih staleških pristaša, a uglavnom i u prvom redu vladajućom aristokracijom nizozemskih staleža, stvarno vladao na osnovu javnog mišljenja i kao takav spadao u red najuglednijih državnika tadašnjeg vremena, on je zajedno sa svojim suradnicima, stranačkim pripadnicima, istomišljenicima i simpatizerima jasno uočio nužnost i korist aktivnog utjecaja na javno mišljenje građana i formiranje tog mišljenja u pravcu održavanja svoje vlasti, podržavanja svoga državničko-političkog shvaćanja i izvršavanja njezinih odluka. Tako u to vrijeme, a inspiriran i od samog de Witta, nastaje i velik broj prvih programatsko-političkih i državnopravnih spisa, kojima je u borbi za javno mišljenje i političku podršku osnovna tendencija bila teorijsko osnivanje, opravdanje i obrana de Wittove politike i njegovih državničkih nastojanja i poteza. U tom se zadatku i važnom političkom poslu angažiraju ugledni prijatelji, suradnici i istomišljenici Jana de Witta, i najugledniji među njima — Spinoza.

Tako u toj situaciji i s tom osnovnom praktično-političkom namjenom i orijentacijom nastaje Spinozin značajan spis »Teološko-politička rasprava«, koja je, kao što je to u de Wittovu krugu iz političkih razloga bilo uobičajeno, izdana anonimno god. 1670. No, budući da su, kao što vidimo, s jedne strane politička i vjerska, religiozna pitanja bila tada najuže međusobno povezana, jer su se političke borbe, htijenja i nastojanja prenosili nužno na područje religije, i s druge strane, kako je Spinozin dug, nakon njegova istjerivanja iz židovske zajednice bio vlastito opravdanje svoga postupka i čitave svoje životne pozicije, Spinoza je u toj svojoj raspravi naučno i kritički istovremeno prišao i *osnovi* kako židovske, tako i protestantske i svake druge ortodoksije i njene apsolutne, nametljive i fanatičke nepovredivosti — dakle *Bibliji*, odnosno knjigama Staroga zavjeta.

Biblija je naime po Reformaciji postala i bila ne samo neophodna osnova i putokaz cjelokupnog života čovjeka i njegova dnevna voditeljica, kao i ne samo unutrašnja, intimna

potreba ljudi odgajanih i ustrajno formiranih u tom protestantsko-biblijskom duhu, već štoviše nju su crkveni predstavnici nametali kao jedini izvor i okvir svakog filozofiranja, naučnog rada i spoznavanja uopće. Te pretenzije na sveobuhvatnost, koja u sebi iscrpljuje sve oblike ljudske manifestacije, pa kao takva sama sobom predstavlja i jedini način života i apsolutnu objektivu istinu, proizlaze iz jedne jedine činjenice, koja je trebala biti dovoljan razlog, da se Biblija postavi kao početak i svršetak čovječjih postupaka, djelovanja i spoznaje, naime — iz »božanskog karaktera Svetog pisma«. Jer, ako je bog neposredno poslao ljudima jedno pismo, onda je to dovoljno, da mu se oni u svemu apsolutno podvrgavaju i pokoravaju i da po njemu žive. Jasno je, da je takva jedna pozicija, koja je popovima i crkvi u njihovim ekonomskim, političkim i općim društvenim interesima bila itekako važna i korisna, jer im je u ruke davala svu vlast nad životima ljudi i sredstvo za nemilosrdno iskoriščivanje i izrabljivanje velike mase naroda, bila podržavana i branjena svim mogućim sredstvima i načinima, pa se nužno prebacivala ne samo na političko polje, nego još više protiv onoga, što ju je najjače moglo ugroziti — protiv svakog kritičkog duha i slobodnog naučnog istraživanja! Stoga su nauka i filozofija već po svojoj osnovnoj kritičkoj orijentaciji, to jest nužno usmjerene na borbu za slobodu mišljenja i nesmetan razvitak naučne misli, bile ne samo tada, nego svagda trn u oku svakoj dogmatici, ortodoksiji, crkveno-religijskoj nametljivosti, mračnjaštvu i despotizmu, kao i svim oblicima netolerancije i fanatizma.

Osnovni Spinozin zadatak bio je dakle u toj situaciji, kako u religijskom, tako i u političkom aspektu, kritičko opovrgavanje neposredno božanskog porijekla Svetog pisma (Biblije), u vezi s tim borba za slobodu filozofiranja, i napokon teorijska obrana de Wittove politike, to jest upravo one državničke i političke pozicije, koja tu moć popova ograničava i njihovu mračnjačku djelatnost onemogućuje, i koja na taj način istovremeno u tim uvjetima podržava borbu za slobodu mišljenja i filozofiranja. Postavljajući sebi, međutim, konkretne i neposredno praktičke zadatke, što proizlaze iz potreba jednog društva i vremena, u kojem živi i djeluje, Spi-

noza je snagom svog duha i veličinom svoje filozofske misli izvršio velik i značajan *povijesni posao:* dao je *naučnu kritiku Biblije* i udario čvrste teorijske temelje borbi za *slobodu mišljenja*, čime je izrazio najunutrašnije uvjerenje i zacrtao pravac kretanja slobodarske misli novog vremena. I jednim i drugim pak, Spinoza je prethodnik i vođa čitave kasnije epohe *modernog prosvjetiteljstva*.

Prvi veći dio »Teološko-političke rasprave« sadrži teološku i religijsku problematiku, odnosno kritičko proučavanje knjiga takozvanog Starog zavjeta, a u drugom dijelu Spinoza obrazlaže svoja shvaćanja demokracije, prirodnog i građanskog prava, i pitanja države, politike i slobode filozofiranja. Međutim, i jedna i druga problematika tu su najuže povezane osnovnim zadatkom, što ga je Spinoza postavio u toj knjizi, a to je: dati teorijske temelje za praktičko odvajanje teologije od filozofije, i tako stvoriti filozofiji slobodan i nesmetan put i razvitak. Spinoza je točno uočio problem i glavne zapreke na tom putu: s jedne strane to je teologija, koju Spinoza smatra samo praktičnom, a ne racionalnom teorijskom disciplinom, kakvom se ona stalno želi prikazati, i time zadire u područje uma, objektivne teorijske istine i filozofije, nastojeći racionalno objašnjavati i opravdavati riječ Biblije, a s druge strane to je pitanje državnog uređenja, koje, ukoliko je u rukama ili pod neposrednim utjecajem crkve, jest eo ipso jedan od najvećih neprijatelja slobode mišljenja građana uopće, a filozofa posebno.

U svom istraživanju Biblije Spinoza je već imao nekoliko uglednijih židovskih prethodnika, od kojih su neki poricali autentičnost biblijskih knjiga, a drugi su, prekinuvši s Kabbalom i mistikom, pošli putem racionalnog objašnjavanja Biblije. Najznačajniji predstavnik ovog drugog smjera bio je filozof i liječnik Moses Maimonides (1135—1204), koji je u svojim djelima nastojao sjediniti teologiju s filozofijom, Bibliju s Aristotelovom filozofijom i na taj način pomiriti vjeru s razumom. Međutim, ta je pozicija bila u sebi proturječna i neodrživa, bila je nesretan kompromis, udaljivala se od naučnog proučavanja Biblije i zamagljavala pravu bit stvari, izbjegavajući kritičko prilaženje spisima Staroga zavjeta i dajući tako teologiji i crkvi monopol u tumačenju Biblije, a sa-

mim tim, kao što smo vidjeli, i pravo na vodstvo u političkim i svjetovnim stvarima. Stoga je Spinozina kritika u prvom redu upravljena protiv Maimonidesa, a osnovni njezin zadatak bio je pokazati, kako je nemoguće, da se teologija održi kao teorijska disciplina, koja prema tome mora ostati samo na svom području, na području religije i religijskog objašnjavanja Biblije. Tu su religija i teologija strogo ograničene na svoja praktična pitanja, koja se po Spinozi ne sastoje zapravo ni u čemu drugome, nego da se veliko mnoštvo ljudi drži u neznanju, pokornosti i poslušnosti. Taj posao međutim nema nikakve veze s filozofijom i pitanjima uma, dakle s pitanjima objektivne istine, pa se s teološke pozicije Biblija mora tumačiti samo po Bibliji, jer se ona u svom religijskom aspektu ne može racionalno objašnjavati, odnosno Biblija, kao i religija uopće, mogu se itekako *racionalno objasniti*, i ne samo da mogu nego i moraju onog časa, kad iz bilo kojih, a dobro poznatih motiva teže za apsolutnom i objektivnom istinom i važenjem, ali samo onako, kao što je to učinio Spinoza uzevši ih *kao predmet* svog kritičkog naučnog ispitivanja i proučavanja. Spinoza dakle ne ostaje kao Descartes *samo na zahtjevu* za odvajanjem filozofije od teologije, već taj zahtjev prerasta kod njega u naučnu kritiku Biblije, a time i religije i svake teologije, pa tom zahtjevu, koji ovdje ima i društveno napredni i politički i naučni karakter, daje izvanrednu teorijsku osnovu, koja će mu onda poslužiti kao najjači argument protiv teologije i njenih fanatičkih predstavnika, a istovremeno u borbi za slobodu mišljenja i filozofiranja.

X

Spinoza je proučavanju Biblije prišao s najdubljim naučnim smislom, a metoda, kojom je pristupio tom predmetu, predstavlja osnovu i anticipaciju čitavog kasnijeg naučnog istraživanja te problematike.

Premda u osnovi Spinozine filozofske koncepcije stoji čovjek tretiran isključivo *kao prirodno biće*, kao jedan dio prirodne cjeline, pa je podvrgnut i određen samo zakonima

prirode.[20] Spinoza se u proučavanju Starog Zavjeta dovinuo do misli o *povijesnom proučavanju pojava*,[21] a tu metodu nametala mu je sama priroda predmeta, što ga je namjeravao proučiti i izložiti. Jer, ako je htio utvrditi i pokazati neautentičnost tih spisa, njihovu jezičnu i vremensku nepodudarnost, a što je još važnije zemaljski, a ne božanski karakter Biblije, onda se morao pozabaviti upravo piscima tih knjiga, njihovim sastavljačima, kako bi proučio društvenu i povijesnu, pa onda i političku i opću ideološku situaciju i okolnosti, pod kojima su ti pisci, takozvani proroci, pisali i u *koju svrhu* su pisali te spise. Tako je dokraja studiozno bio obuhvaćen čitav kompleks ovih pitanja, a time udareni temelji, zacrtane smjernice i osvojena prava naučna metoda za svako daljnje istraživanje u tom naučnom području.

Kako je Spinoza prišao tim pitanjima i što on zahtijeva od ozbiljnog i kritičkog proučivanja Biblije, izvanredno je precizirao ovim riječima·

---

[20] Ta se koncepcija provlači sve do u 19. stoljeće, a uvjetovana je brzim razvitkom i velikim društvenim, političkim i ideološkim značenjem prirodnih nauka u borbi za rušenje starog feudalnog i učvršćenje novog buržoaskog poretka. Čovjek kao prirodno biće, čak i onda kad je sagledan u aspektu društvenog zbivanja, ostaje osnova i dominantna misao i u 18. (francuski materijalisti, enciklopedisti i prosvjetitelji), pa čak i na početku 19. stoljeća (na pr. socijalisti utopisti).

Shvaćanje društva i povijesti kao osnove i konstitutivnog momenta čovjekova postojanja i postajanja, njegova određenja i biti njegova ljudskog bivanja i samopotvrđivanja rada se tek na početku 19. stoljeća (u njemačkoj klasičnoj filozofiji s Hegelom na čelu), da bi se dokraja naučno razvilo u marksizmu. Krivo je međutim tumačenje, po kome se p o j a m p r i r o d e i p r i r o d n o g od Descartesa preko Spinoze i francuskih materijalista sve do utopističkih socijalista shvaća u smislu sirove materijalne datosti, to jest prirode kao takve, jer kod svih njih p r i r o d a j e k a t e g o r i j a r a z u m a, i to upravo buržoaskog razuma. Prirodno jest razumno, sociološki interpretirano: u smislu razumnosti građanskog društvenog uređenja. Prema tome, živjeti po prirodi znači živjeti po razumu (Rousseauov »povratak prirodi« ima isto značenje: živjeti nekonvencionalno, ne feudalistički izvještačeno nego buržoaski razumno i jednostavno). Građanski čovjek tu je »p r i r o d n o d a n« kao dio univerzalnog racionalnog mehanizma, u kojem je feudalni poredak anomalija, odstupanje od zdravog razuma (= prirode), dakle nerazuman i neprirodan! Ukazati na tu nerazumnost bit će unaprijed zadatak svih prosvjetitelja, pa onda na svoj način i ateista sve do Feuerbacha.

[21] U Uvodu svom njemačkom prijevodu »Teološko-političke rasprave« Carl Gebhardt je značenje te metode ovako ocijenio: »U jednom još toliko nepovijesnom vremenu, kao što bijaše 17. stoljeće, Spinoza je prvi shvatio misao, koja je u svim svojim granama postala presudna za povijesnu nauku 19. stoljeća, misao razvojno-povijesnog razmatranja.«

»Treće, povijest Biblije mora, koliko god je to poznato, sadržavati sve, što se s tim knjigama proroka dogodilo; isto tako tok života, karakter i zanimanje sastavljača svake pojedine knjige: tko je on bio, kojom je prilikom, u koje vrijeme, za koga i u kojem jeziku pisao. Konačno, mora se iznijeti sudbina svake pojedine knjige: kako je u početku primljena, u čije je ruke dospjela, koji različiti tekstovi postoje, i po nagovoru koga je ona uvrštena u svete knjige, i napokon, kako su se sve ove knjige, koje sada vrijede kao svete, sjedinile u jednu knjigu. Sve to treba da sadrži povijest Biblije ... Mora se također znati, kojom su prilikom, u koje vrijeme i za koji narod ili stoljeće sva ta učenja napisana.«[22]

Dakle, čitav jedan splet povijesnog istraživanja i povezivanja neophodnog činjeničnog materijala, što rekonstruiran u jednu cjelinu daje vjernu sliku povijesne osnove, društvene uvjetovanosti i postanka pojedinih biblijskih spisa. Koliko je pak jasno, određeno i naučno dalekovidno Spinoza shvatio sam metodološki momenat svog konkretnog proučavanja, najbolje se vidi iz ovih njegovih misli, kojima utvrđuje potrebu prenošenja metode prirodonaučnog istraživanja na područje istraživanja Biblije:

»Da bi se to ukratko obuhvatilo, kažem, da se metoda objašnjavanja Biblije ni u čemu ne razlikuje od metode tumačenja prirode, već da se s njom potpuno podudara. Jer, kao što se metoda tumačenja prirode sastoji u glavnom u tome, da se sastavi jedna *povijest prirode* iz koje se onda kao iz sigurnih podataka (činjenica) izvode određenja (definicije) prirodnih stvari, isto je tako za objašnjenje Biblije potrebno izraditi vjernu *povijest Biblije*, da bi se iz toga kao iz sigurnih podataka i principa u ispravnom slijedu izveo smisao sastavljača Biblije.«[23]

U tom svijetlu Spinoza je ukazao na sve unutrašnje povijesne, vremenske, jezične i druge proturječnosti Biblije, na nejasnoće, tamna i nerazumljiva mjesta, metafore, koje se doslovno tumače, nehotična iskrivljavanja, proizašla iz nezna-

[22] B. Spinoza: »Teološko-politička rasprava« (njemački prijevod J. Kirchmanna, VII. poglavlje, str. 111/112).

[23] Iz »Teološko-političke rasprave«. — Cit. po Carl Gebhardt, isto (podcrtao M. K.).

nja i neukosti ispravljača, kao i svijesne, zlonamjerne i s određenom tendencijom vršene falsifikate i t. d., i konačno na sva ona čudesa i druge besmislice, što se i kod najpovršnijeg razmišljanja kose sa zdravim ljudskim razumom, odnosno što je jedno i isto, što je protivno zakonima prirodnog zbivanja. A sve to, čitava ta kritička analiza ima kao osnovni zadatak, koji se kao crvena nit provlači kroz sva izlaganja: pokazati neodrživost postavke i tumačenja o božanskom porijeklu ovih spisa. Dalje, da su ih pisali ljudi, to jest takozvani proroci, nadareni jakom maštom, ali ne i inteligencijom dovoljnom za istinitu spoznaju stvari, da im bog nije otkrio *nikakvu filozofsku tajnu*, već su u njima izrečene najjednostavnije stvari, što ih može svatko razumjeti, i oni siromašni duhom. Pa, kako ti spisi ne sadrže nikakve sublimne spekulacije ili filozofske stavove, ne treba ih tako, to jest filozofski ni interpretirati, a onaj tko se bavi filozofskim istraživanjem, odnosno kome je predmet objektivna istina, samim tim ne dira nimalo u praktičnu ili moralnu vrijednost Biblije. Religija i teologija na jednoj strani, a filozofija i nauka na drugoj jesu, dakle, dva nezavisna i potpuno različita područja, koja se ne smiju miješati, niti jedno drugom podvrgavati, pa prema tome može i treba da postoji potpuna sloboda filozofiranja. Jer cilj filozofije je samo istina, a vjerovanja samo poslušnost i pobožnost. Za one, koji *zbog svoje duhovne nerazvijenosti* samo preko riječi proroka i Biblije mogu da se uzdignu do vrline i moralnog života, religija neka bude osnova, vodič i putokaz, ali to još uvijek ne znači, da se i pod vodstvom uma, nezavisno o Bibliji, religiji i teologiji, ne može dovinuti isto toliko, ako ne i više u pravcu najboljeg i najrazumnijeg uređenja vlastitog života, spoznajom svekolike zakonitosti prirode, koje je čovjek jedan dio.

To je princip vjerske snošljivosti, slobode uvjerenja i mišljenja i potpunog odvajanja religije od filozofije, što ga Spinoza zastupa u svojoj »Teološko-političkoj raspravi«. Ali Spinoza je ovdje samo prividno suzdržljiv i snošljiv. Čitava je rasprava svijesno tako napisana i misli tako formulirane, da s jedne strane što manje odstupaju od njegove osnovne filozofske koncepcije, koja je u to vrijeme kod Spinoze već potpuno formirana, i istovremeno s druge strane da osnovna na-

mjena tog djela bude u skladu s politikom i vjerskim uvjerenjima de Wittova kruga, odnosno nizozemske vladajuće aristokracije. Rasprava je pisana za slobodu filozofiranja, a protiv slobode propovjednika, usmjerena na rušenje njihove moći, ugleda i utjecaja u narodu. Štoviše, Spinoza se bori za potpuno podvrgavanje crkve državi[24], što je sasvim u skladu upravo s onim političkim shvaćanjem i nastojanjima, što ih je u svojoj »Teološko-političkoj raspravi« htio teorijski poduprijeti i obraniti. Međutim, koliko god je po svojoj stvarnoj sadržini radikalno oštra i dokraja kritička, rasprava je formalno ipak oprezna, i Spinoza nigdje direktno ne napada ni religiju ni teologiju ni crkvu. No, nije to samo izraz određene politike ili straha od progona, već isto tako i rezultat *proturječnosti* u njemu samome, gdje jedno javno mišljenje, u obliku ideološkog uvjerenja, dolazi nesvijesno u sukob s njegovom naučnom pozicijom i stvarnim životnim nastojanjima. Kao prvi naučni kritičar Biblije, s izvanrednim uočavanjem pravog smisla i mračne uloge religije i teologije, i kao beskompromisni borac protiv crkve i popova, Spinoza istovremeno, i to iskreno, odbija od sebe svaku optužbu zbog — *ateizma*. Spinoza *nije htio biti* ateist, a po čitavom svojem shvaćanju, po osnovama svoje filozofije, po svom djelovanju i životnom stavu bio je to par excellence u punom značenju te riječi! Neusporedivo očitije nego u Descartesa dolazi u tom Spinozinom stavu do izražaja unutrašnja proturječnost između opće ideološke pozicije jednog vremena i stvarnog sadržaja, misaone nužnosti i spoznajnih, logičkih konzekvencija konkratkog naučnog djela.[25]

---

[24] O tome C. Gebhardt kaže: »U toj točki ostao je on (Spinoza) nizozemski političar 17. stoljeća ... objašnjenje tog odnošenja leži u uvjetima vremena: dati crkvi u Nizozemskoj u 17. stoljeću slobodu, značilo bi dopustiti joj vlast u njenoj najmračnijoj, najfanatičnijoj formi«. (Uvod njemačkom prijevodu »Teološko-političke rasprave«).

[25] O tom problemu kod Spinoze Feuerbach je kasnije pisao slijedeće: »Kršćanski filozofi i teolozi predbacivali su Spinozi a t e i z a m. S pravom; ukidanje duševnosti, dobrote, pravednosti, nadnaravnosti, neobuzdanosti, čudotvornosti, ukratko čovještva, boga, ukidanje je boga samoga. Bog, koji ne čini čudesa, koji ne djeluje različito od djelovanja prirode, koji se dakle ne pokazuje kao od prirode različito biće, n i j e ustvari bog. Ali Spinoza nije htio biti ateist, a to nije mogao biti ni po svom stanovištu, ni u svom vremenu.«

Točno je, da Sipnoza, kako bi bio praktički i politički uspješan i shvaćen, po riječima Gebhardta, svijesno »toči novo vino svog učenja u stare mjehove skolastike«, i time gradi novu zgradu svoje filozofije na starim prepostavkama i nužnostima Srednjeg vijeka, koji stvarno ostaje daleko iza njega. Ali je Spinoza sebi sagradio isto tako kulu svoje vlastite »religije«, koja mu nije dopustila da se shvati i prizna ateistom. On vrši ovdje samo naučni posao, misao se bori za svoju najveću moguću jasnoću, kako bi izašla iz kaosa predrasuda i zabluda, a to je dovoljno, da pojedinac u sebi izgradi ličnost slobodna duha, koja i pored svijesti o nužnosti praktičnog djelovanja i borbe za svoja naučna i politička uvjerenja, ostaje upućena na samu sebe, na individuuma, koji je mali svijet u velikom svijetu, i koji spoznajom prirodnih nužnosti samo jačinom svog duha iznutra može postati slobodan. Premda, dakle, svijestan konzekvencija, koje proizlaze iz njegova djela, Spinoza u njima nije sagledavao i nužnost ateističkog stava, budući da po njemu pojam ateizma označuje određenu vrstu *buntovništva*. A Spinoza, kojemu je ideal državnog uređenja i ljudski mogućeg života bila razumno i dobro uređena demokratska republika, kao dobar građanin svoje zemlje bio je daleko od svakog buntovništva. A on je građanin u zemlji, koja je već izvršila svoju buržoasku revoluciju, gdje je osnovni zadatak tek učvršćenje, a ne rušenje državnog sistema i vlasti, koja je uostalom tada u rukama predstavnika one klase, kojoj Spinoza po svojoj ideološkoj poziciji i pripada i za koju se bori. Pored sve svoje povijesne ograničenosti, ta je pozicija bila tada ne samo u Nizozemskoj,

---

I dalje, upućujući Spinozi ove riječi:

»... Nemaš li ti Ti isto toliko istine, bitnosti, savršenosti **bez boga**, kao i s bogom Da li je on nešto drugo, nego ime, i to ime, kojim ti izražavaš samo svoju neodređenost, nejasnoću i neslobodu? Zašto kao naturalist hoćeš biti još i teist, a kao teist istovremeno naturalist? Na stranu s tom proturječnošću! Ne Deus sive natura, nego aut Deus, aut natura lozinka je istine. Gdje se bog s prirodom, ili obrnuto priroda s bogom identificira ili zamjenjuje, tu nije ni bog, ni priroda, već jedna mistična, amfibolična dvospolna stvar. To je osnovni nedostatak Spinoze.« (L. Feuerbach: Geschichte der neuern Philosophie, Sämmtliche Werke, IV Bd., str. 391—2).

nego i u čitavoj ondašnjoj Evropi najnaprednija, pa je Spinoza, koji ju je u svim oblicima najjasnije izrazio, a u mnogočemu i uvelike prevladao i nadvisio, upravo klasičan primjer *građanskog* revolucionara i prosvjetitejla, koji je u svojoj naprednosti i slobodarstvu išao dalje od mnogih kasnijih »naprednjaka« i sitnoburžoaskih »revolucionara«.

XI

U drugom dijelu »Teološko-političke rasprave«, a isto tako na nekoliko mjesta u svojoj »Etici« i prije toga u »Kratkoj raspravi«, Spinoza se temeljito pozabavio problemom države, prirodnog i građanskog stanja i prava i politike, kako bi na tom području, koje toliko zadire u čitav čovječji život, pokazao nužnost i potrebu slobode mišljenja i filozofiranja, koja ne samo da nije u suprotnosti s demokratskim uređenjem i državnom vlašću, nego zapravo iz takvog uređenja nužno proizlazi, i tu vlast na svoj način potpomaže i učvršćuje. Spinoza, koji je ovdje u osnovi prosvjetiteljski mislilac, hoće pokazati, kako je zapravo apsurdno shvaćanje, po kojem bi sloboda mišljenja i filozofiranja bila na štetu za mir u državi i za pravo najviših vlasti, već je ona, dobro shvaćena, na korist zajednici i pravoj demokratskoj vlasti, jer je po njegovu mišljenju upravo *sloboda svrha države*. To Spinozino shvaćanje, pod utjecajem Hobbesa, proizlazi iz njegove koncepcije države kao *društvenog ugovora*, koja je i kasnije u različitim oblicima bila dominantna državno-teorijska misao sve do početka 19. stoljeća (francuski materijalizam i prosvjetiteljstvo 18. stoljeća, Rousseau, Fichte, pa i utopijski socijalizam 19. st. na svoj način).

Kao što je priroda kategorija uma, tako je po tom shvaćanju i država razumska konstrukcija, koja, poistovjećena s pojmom društva, nastaje na osnovi društvenog ugovora, kojim čovjek iz takozvanog *prirodnog stanja* prelazi u *građansko stanje*. Da bi se održao, čovjek u prirodnom stanju, podvrgnut samo zakonima prirode, živi jedino po prirodnom pravu na sve što mu u borbi za samoodržanjem nalažu njegovi nagoni, neposredne potrebe i vlastita korist, pa tako tu ne postoje

takvi odnosi, koji bi se mogli svrstati pod kategorije pravednosti i nepravednosti, dobra i zla, zapovijedanja i poslušnosti i t. d., jer se prirodno pravo svakoga pojedinca određuje samo po njegovoj moći, koju nitko ne može sputavati. Međutim, uvidjevši za sebe, za svoj mir, sigurnost, sreću, blagostanje i slobodu veću korist u udruživanju, ljudi se dobrovoljno odriču svog apsolutnog prirodnog prava i vežu ugovorom međusobnog poštivanja i zajedničkog života, prenoseći jedan dio svog prirodnog prava na demokratski izabranu najvišu državnu vlast, koja im svojim državnim organima, autoritetom, zakonima i prisilom jamči za mir i sigurnost, i tako svojim građanima upravlja i vlada po građanskim zakonima i pravu, a na dobrobit čitavoga naroda. No, odričući se dijela svog prirodnog prava, ljudi ne postaju robovima vlasti, nego *podanicima*, koji su tu državnu vlast izabrali demokratskim putem i dobrovoljno, pa, »u demokraciji nitko svoje prirodno pravo ne prenosi na drugoga tako, da ga kasnije uopće više ne pitaju za savjet, već to pravo prenosi na većinu čitavog društva, kojega je i on jedan dio. Na taj način svi ostaju međusobno jednaki, kao što su bili i prije u prirodnom stanju.« (»Teološko-politička rasprava«, XVI. poglavlje.) Prema tome onoga časa, kad državna vlast radi nešto protiv opće volje građana ili na štetu čitave zajednice, može biti skinuta i zamijenjena novom, izabranom od naroda. Takva je demokratska vlast, dakle, najprirodnija, što znači najrazumnija, i po Spinozi najviše odgovara slobodi, koju priroda (to jest život pod vodstvom razuma!) svakome daje. A upravo kao takva, kao najrazumnija što se može zamisliti, državna vlast ne može ograničavati pojedince da misle, što hoće i da govore, što misle, jer je to u slobodnoj državi svakome dopušteno. Ona to i *stvarno* ne može, jer je ljudskim duhom i umom nemoguće vladati zapovijedima, i ta se sloboda ne da ugušiti nikakvim sredstvima. Ali ljude u tome i ne treba sputavati i ograničavati, jer zakoni, što se izdaju o mišljenjima, o teorijskim pitanjima, o slobodi naučnog i umjetničkog rada i filozofiranja, ne pogađaju zločince, nego plemenite ljude. Jer, ako državna vlast to čini i donosi takve zakone i zabrane, onda bi nužna posljedica toga bila, kako kaže Spinoza, »da bi ljudi iz dana u dan jedno mislili, a drugo govorili, te bi prema tome poštenje,

prijeko potrebno državi, bilo uništeno, a gajilo bi se gnusno licemjerstvo i nepoštenje, izvor prijevare i zator svih plemenitih nastojanja«. A to bi pogodovalo samo »škrticama, laskavcima i ostalim slabićima duhom, kojima se najveća sreća sastoji u tome, da gledaju novce u kovčegu i da imaju pune želuce, a ne onima, koje je dobar odgoj, nepokvarenost i vrlina učinila slobodoumnijima.« (»Teološko-politička rasprava,« XVI. poglavlje. — Vidi opširnije o tome u tekstu!)

Iz ljudske naravi proizlazi, da ljudima ništa nije tako nepodnošljivo, nego kad se mišljenja, koja oni drže istinitima, smatraju zločinstvom. Stoga po Spinozi sve takve odredbe, zabrane, sputavanja, ograničenja i zakoni, što se odnose na slobodu mišljenja i filozofiranja, u jednoj su razumno uređenoj državi sami po sebi neodrživi i proturječni, jer šireći na taj način licemjerstvo, pretvaranje, laskanje, laž, prijevare, nepoštenje, a s druge strane gušeći najelementarnija prava čovjeka da živi po svom uvjerenju i pod vodstvom razuma, upravo potkopavaju i ruše svoje vlastite temelje, stvaraju kaos u državi, siju mržnju i nezadovoljstvo, pogoduju razdorima, buntovništvu, fanatizmu i nemirima, i tako postižu suprotno od onoga, što se njima htjelo postići. Zato je po Spinozinu shvaćanju sloboda mišljenja i filozofiranja, nauke i umjetnosti, kao i svih plemenitih nastojanja, koja po samom svom karakteru ne mogu ići za rušenjem, već idu za učvršćenjem demokratske vlasti, neophodna pretpostavka i najosnovniji preduvjet razumno uređene države, koja, ukoliko je takva, brzo i nezaustavljivo kroči k svom sve većem blagostanju, općoj sigurnosti i miru, kao i k oslobađanju svih stvaralačkih snaga i mogućnosti naroda. A to po Spinozi upravo i treba da bude svrha i smisao svake države i jedini pravi rezultat društvenog ugovora svih pojedinaca.

Tako je Spinoza, za više od stotinu godina unaprijed, anticipirao čitav kasniji razvitak borbe za građanske slobode, koja će u Francuskoj, a onda i u drugim buržoaskim revolucijama, ispisati na svojoj zastavi načela slobode, jednakosti i bratstva. A da je Spinoza, u povijesnom pogledu na razvitak i uspon građanske klase, ipak još prerano zastupao i izlagao ta osnovna načela buržoaske revolucije, najbolji je dokaz to, što je punih stotinu godina bio zaboravljen i bačen ustranu, da bi

se preko Lessinga, njemačkih romantičara, Herdera i Goethea i njemačke klasične filozofije ponovno vratio u evropski duhovni krug i kulturnu baštinu, i da bi njegova djela postala jedan od osnovnih momenata u razvitku i kontinuitetu filozofije, nauke i spoznajne misli uopće, a u borbi za demokratske slobode posebno.

XII

Spinozino mjesto u povijesti filozofije svakako je jedno od najvidnijih i najznačajnih. I pored mnogih ograničenosti, pa u nekim pitanjima i izvjesne dogmatičnosti, malo se koja misao toliko visoko dignula. A što je još važnije, za sve probleme čovjeka, Spinoza je tražio rješenje *samo na ovome svijetu*, ne odstupajući pred poteškoćama. Time, što je svom glavnom djelu dao naslov »Etika«, Spinoza je htio naglasiti neodvojivost i usku povezanost teorijske spoznaje s praktičkom njenom realizacijom. Stoga je po njemu čovjek centar i posljednja svrha filozofiranja, ali na taj način, da se čovjekova određnost i bit njegova postojanja ne traži u njemu samome, već čovjekovo određenje proizlazi iz određenja totaliteta bitka, kojega je on samo ograničeni modus. Zato je »Etika« Spinozina istovremeno *nužno* i učenje o bitku, o spoznaji bitka, o svladavanju čovjekovih afekata pomoću jasne i razgovijetne spoznaje i snage ljudskoga duha, pa prema tome na koncu i *nauka o ljudskoj slobodi* kao cilju, kojemu Spinoza teži u svojoj filozofiji. Stavljajući problem čovjekove slobode to jest *problem odnosa slobode i nužnosti* u centar svoje filozofije, Spinoza je na svoj način postavio jedan od osnovnih problema filozofije uopće, što će ga kasnije marksistička filozofija dokraja teorijski riješiti. Mnoštvo *dijalektičkih* momenata u Spinozinoj filozofiji i njegova sveobuhvatna polazna točka ulaze preko Hegela i Feuerbacha u temelje Marxove filozofije. Stoga se nije bez razloga Marx oduševljavao Spinozom, a Engels ga u svom djelu »Ludwig Feuerbach« uz Descartesa nazvao *sjajnim predstavnikom dijalektike*.

Spinoza se međutim, a to proizlazi iz njegove povijesne uvjetovanosti i stupnja razvitka naučne misli njegova vremena, ipak nije dovinuo, niti je to i pored svoje genijalnosti

mogao, do shvaćanja i određenja *društvene* čovječje biti, i on u skladu s tadašnjim naučnim dostignućima i općim shvaćanjem svijeta promatra čovjeka samo kao *dio prirode*, premda je u svojim proučavanjima vrlo često ušao u samu bit društvenih i političkih zbivanja, pa se čak dovinuo i do povijesnoga razmatranja društvenih i ideoloških pojava. Premda isto tako na mnogo mjesta u svojim djelima govori o potrebi i nužnosti što humanijeg zajedničkog života ljudi, jer na svijetu čovjek ništa vrednijeg ne može naći od — čovjeka, pa je po njegovim vlastitim riječima čovjek čovjeku bog (vidi kasnije Feuerbacha), ipak su ti i takvi stavovi kod Spinoze samo prosvjetiteljski zasnovani.

Pored svega toga, Spinoza je jedna od najznačajnijih ličnosti čitave povijesti filozofije.

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

(1646—1716)

I

Gottfried Wilhelm Leibniz rodio se 3. VII. 1646. u Leipzigu, gdje mu je otac bio profesor pravne i moralne filozofije na sveučilištu. Njegov otac umro je vrlo rano, kad je Leibnizu bilo tek šest godina, i ostavio je za sobom vrlo bogatu knjižnicu, kojom se Leibniz služio već od rane mladosti, i tako postepeno stjecao znanja iz svih područja, što mu je kasnije bila solidna osnova u njegovu naučnom i filozofskom radu, a istovremeno prvi izvor njegove kasnije naučne svestranosti. Sa svojih dvadeset godina (1666), pošto je završio fakultet, postaje doktorom prava i kao takav je pozvan u Altdorf kraj Nürnberga za profesora, što on nije prihvatio, jer se nije htio posvetiti tom zvanju. U Nürnbergu, gdje je boravio neko vrijeme, upoznao se s barunom Boinebourgom, koji mu omogući da dođe na dvor kneza izbornika od Mainza, gdje je vršio službu pravnog i političkog savjetnika. Tako u tom svojstvu pođe godine 1672. u Pariz, a slijedeće godine posjeti i London, gdje ga, jer je već izdao neke svoje zapažene pravne i filozofske spise, »Kraljevsko društvo« imenuje svojim vanjskim članom, a Akademija nauka ponudi mu članstvo, pod uvjetom da napusti katoličanstvo, što on odbije. Nakon toga Leibniz boravi u Parizu sve do 1677., a u međuvremenu je, posjetivši još jednom London, na povratku proputovao i Nizozemsku, gdje se posredovanjem Tschirnhausa nakon svog duljeg nastojanja upoznao sa Spinozom (1676),

koji mu je dao na čitanje svoju »Etiku« u rukopisu, i s njime diskutirao o filozofskim problemima, a kasnije se s njime i dopisivao.

Međutim, Leibniz se po Spinozinoj smrti vrlo nečasno ponio prema njemu. Premda mu je Spinozino učenje, a naročito njegova monistička pozicija, jedna od polaznih točaka njegove kasnije izgrađene filozofske koncepcije, pa je, i to samo na jednom mjestu, mnogo kasnije (u svojim Novim esejima, 1704) priznao, da je svojevremeno pripadao »sekti spinozista«, Leibniz je ipak svakom prilikom naglašavao ne samo filozofsku razliku njihovih stavova, nego općenito svoju suprotnost prema Spinozi, bojeći se, da ga teolozi ne bi proglasili ateistom, kakvim su smatrali Spinozu. Štoviše, Leibniz je bio veoma ljut i uplašen, kad je godine 1677. s cjelokupnim Spinozinim djelima bilo izdano i njegovo dopisivanje, u kome je samo jedno od više Leibnizovih pisama Spinozi bilo objavljeno pod njegovim punim imenom. Tako je onda kasnije svoj lični dodir i posjet Spinozi prikazao, kao da se raspravljalo samo o svakodnevnim tekućim stvarima i beznačajnostima.

Nakon svog duljeg boravka u Parizu Leibniz je otišao u Hannover, gdje je imenovan čuvarom knjižnice i dvorskim savjetnikom kneza od Hannovera, a osim toga dobio je zadatak da napiše povijest te kneževske kuće. Radi toga Leibniz proputuje jedan dio Njemačke, zatim ode u Beč, pa u Italiju. U to vrijeme, a po uzoru na francuski naučni časopis »Journal des Savants«, u kojem je i sam surađivao s mnogim svojim naučnim prilozima, Leibniz osniva časopis »Acta eruditorum«, kojega prvi svezak izađe u Leipzigu 1682. g. Tada je mnogo godina radio na tome, da osnuje njemačku akademiju nauka, što mu je uz pomoć i potporu Sophie Charlotte, kćeri hannoverskog kneza, koja je postala kraljicom Pruske, konačno uspjelo 1700. g., i Leibniz je postao prvim predsjednikom Akademije nauka u Berlinu.

Osim svog naučnog i filozofskog rada, Leibniz se bavio i političkim pitanjima, pa je isto tako radio na ujedinjenju katoličke i protestantske crkve, kao i na povezivanju i zbliža-

vanju malih njemačkih državica, pa je čak s ruskim carem Petrom Velikim raspravljao i pregovarao o ujedinjenju čitave Evrope za borbu protiv Turaka.

God. 1684. Leibniz je u časopisu »Acta eruditorum« izložio svoje učenje o diferencijalnom računu, a kako je do tog otkrića gotovo istovremeno došao i Newton, zametnula se duga prepirka o prvenstvu tog pronalaska, koja je na koncu, premda su i Leibniz i Newton nezavisno jedan o drugome i svaki sa svoje pozicije došli do istih rješenja, završila na Leibnizovu štetu, što mu je uz spletke na dvoru protiv njega zagorčilo posljednje godine života.

Umro je u Hannoveru 1716.

Leibniz se dopisivao i polemizirao s gotovo svim značajnijim ljudima svoga vremena, tako da je u hannoverskoj knjižnici sačuvana njegova korespondencija s više od tisuću osoba i s oko 15.000 pisama, a to su većinom pisma naučnog, filozofskog, pravnog i političkog karaktera, pa je u njima sadržana gotovo čitava njegova filozofska koncepcija i mnoge njegove značajne naučne postavke.

Glavna i značajnija Leibnizova djela jesu: »Discours de Métaphisique (1686) (Rasprava o metafizici), gdje Leibniz potpuno konstituira i prvi put izlaže svoju filozofsku, monadološku koncepciju individualne supstancije; — »Système nouveau de la nature et de la communication des substances« (1695) (Novi sistem prirode i veze supstancija); — »Nouveaux essais sur l'entendement humain« (1704) (Novi eseji o ljudskom razumu), što ih Leibniz nije htio izdati zbog smrti Lockea, kome su bili upravljeni i s kojima raspravlja i polemizira o problemu urođenih ideja, pa je to djelo izdano prvi puta tek 1765. g.; — »Essais de Théodicée« (1710) Pokušaji opravdanja boga — puni naslov: »Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal«); — »Monadologie« (1714) (Monadologija), posvećena princu Eugenu Savojskom, u kojoj je sažeto iznio svoj sistem; — »Principes de la nature et de la grâce« (1714) (Principi prirode i milosti).

Osim toga postoji čitav niz manjih, ali značajnih Leibnizovih spisa i rasprava, a među ostalim važno je njegovo dopisivanje i diskusija s Arnauldom, Bayleom, Clarkeom, de Volderom, J. Bernoullijem, Varignonom, Huygenson, l'Hospitalom i ostalima.

Leibnizovu je filozofiju sistematizirao kasnije *Christian Wolf* (1679—1754), i ona u tom obliku u 18. stoljeću ima prevlast u Njemačkoj sve do Kantovih zrelih djela. Wolf je osim toga značajan za stvaranje njemačke filozofske terminologije, i Kant ga je veoma cijenio, a njegovo glavno djelo jest: »Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt« (1719).

Na osnovama Leibnizove filozofije napisao je *Alexander Baumgarten* (1714—1762) svoje djelo »Aesthetica« (1750), čime je prvi put taj termin upotrebljen za nauku o lijepom i umjetnosti.

II

U proučavanju određenih filozofskih shvaćanja, što su nastajala u povijesti filozofije, često ćemo naići na učenja i sisteme, koji nam po svom karakteru na upravo klasičan način pokazuju, kako se u jednoj ideološkoj formi, kao izrazu društveno-ekonomskih i političkih uvjetovanosti spoznajne misli s jedne strane, i specifične lične, individualne angažiranosti pojedinog filozofa s druge strane, a po logici samog unutrašnjeg razvitka spoznaje, dadu dokučiti, izvesti i spoznati istine, koje i pored svog ideološkog okvira, u kojem se javljaju, i idealističkog sistema, u koji su uklopljene, ipak su pozitivan doprinos razvitku naučne i filozofske misli i čine korak naprijed u kontinuitetu spoznaje. Takav je slučaj s filozofijom njemačkog filozofa G. W. Leibniza.

Njemačka je iz svoje druge novovjekovne povijesne katastrofe (stotinu godina nakon takozvanog »Seljačkog rata«), to jest iz Tridesetogodišnjeg rata (1618—1648), koji ju je bacio u gotovo dvjestogodišnju ekonomsku, političku i državotvornu učmalost i šepesanje za objektivnim razvitkom evropske povijesti, izišla kao evropska zemlja drugog reda. Dok su druge zemlje, kao na primjer Nizozemska, Engleska, pa Fran-

cuska, čvrsto utirale put razvitku kapitalizma i formiranju buržoaskih društvenih odnosa, što je postepeno, ali sigurno sve više dovelo do ideološko-političkog sazrijevanja i sve direktnijem i određenijem nastupanju i postavljanju zahtjeva buržoaske klase, koja na općem planu preuzima svoju povijesnu ulogu, Njemačka je oko polovine 17. stoljeća ekonomski uništena, polufeudalno zaostala, podijeljena na stotine malih »patuljastih despocija« u obliku apsolutističkih, međusobno nesnošljivih državica, kneževina, vojvodstava i grofovija, politički rascjepkana, podijeljena i razjedinjena, a društveni odnosi poprimaju karakter polupatrijarhalnosti, u kojima prevladava plemstvo, a tu i tamo malo građanstvo. Čitav kompleks sitnih ekonomskih interesa bez većih pretenzija, a velikih apetita malih despotića bez mogućnosti da ih zadovolje, igranje uloge »velikog dvora« po uzoru na Francusku, prodavanje svojih vojnika u tuđe vojske, kako bi se namakla sredstva za »život na velikoj nozi«, nemilosrdna eksploatacija s bijednim taktiziranjem, kad se naiđe na otpor i negodovanje, brutalna sila i svi oblici porobljavanja, zlostavljanja i ugnjetavanja, sve se to sručilo na seljaštvo i sitno građanstvo u malim njemačkim gradićima.

Ekonomski i politički separatizam, s tipičnim feudalnim partikularizmom i isključivošću malih interesa, kao i sa specifičnom društvenom začahurenošću i političkom nezrelošću, a na osnovi ekonomske nerazvijenosti i iscrpenosti zemlje, kao posljedica dugogodišnjeg ratnog haračenja i pustošenja, u najvećoj je mjeri kočio brži razvitak ionako slabih buržoaskih snaga u Njemačkoj u 17. stoljeću.

Stoga je osnovni zadatak, što se postavljao kako pred buržoaziju, tako i pred sve naprednije duhove tog vremena, u toj i takvoj društvenoj i povijesnoj situaciji, bilo političko ujedinjenje zemlje i prevladavanje, odnosno pomirenje i usklađivanje sitnih političkih interesa pojedinih malih državica, kako bi se stvorila neophodna osnova za nesmetan razvitak proizvodnih snaga i buržoaskih društvenih odnosa. Ali objektivne prilike bile su još daleko od toga, da bi omogućile realiziranje tog »zahtjeva dana«, što će se kao takav i kasnije pred građansku klasu još veoma dugo postavljati u povijesti razvitka njemačkog kapitalizma. Zato se može kazati, da i za

ovo 17. stoljeće u tom smislu vrijedi za Njemačku Marxova postavka (o njemačkom klasičnom idealizmu 18. i 19. st.), da su veliki duhovi misaono anticipirali svoju povijest i objektivni društveni i politički razvitak, što ga povijesno-realno nisu iživjeli. Jedan od tih i takvih velikih ljudi u Njemačkoj na prijelazu 17. u 18. stoljeće i glavni predstavnik njemačke filozofske i naučne misli bio je svakako i prije svega — Leibniz.

I sam porijeklom iz građanske klase, Leibniz je, bez obzira na moguću ličnu karakternu crtu i određen način života (na dvoru) i duhovno i politički sazrijevao u tim uvjetima ekonomskog i političkog separatizma i plemićske despocije, što ih je i na sebi dobrano i često osjetio tokom čitavog svog života, pa se može s pravom zaključiti, da je njemu svojstvena »pomirljivost«, što je toliko utjecala kako na njegovo praktično djelovanje, tako i na njegovu teorijsku poziciju i čitavo filozofsko shvaćanje, itekako bila uvjetovana društveno-političkom situacijom u Njemačkoj onoga vremena. Kako je, međutim, ta povijesna situacija okarakterizirana razjedinjenošću zemlje, rascjepkanošću političkih interesa, raskomadanošću na male državice, ekonomskom zaostalošću, slabošću i nerazvijenošću buržoaske klase i kapitalističkih elemenata uopće, pa prema tome i kolebljivošću i političkom pomirljivošću građanstva, i njegovim kompromisom s feudalnim snagama, zatim religiozno-crkvenom podijeljenošću zemlje na protestantizam i katolicizam, nepostojanjem osnovnih građanskih prava i sloboda, kao i nezavidnim općim položajem Njemačke prema drugim naprednijim evropskim zemljama u ekonomskom pogledu i t. d., svi ti momenti i sve te proturječnosti prožimaju čitav Leibnizov životni stav, njegovu praktičnu političku i društvenu aktivnost, oblikuju njegov pogled na svijet i čine jednu od osnova njegova naučnog i filozofskog rada. Stoga nije čudno, što je s jedne strane, po svojoj društvenoj, povijesnoj uvjetovanosti, dakle po svojoj *ideološkoj poziciji*, Leibniz tipičan predstavnik feudalizma, dok je s druge strane, po svojim *naučnim* dostignućima i mnogim momentima svoje praktične životne djelatnosti, pravi progresivni predstavnik mlade njemačke buržoazije 17. stoljeća, dakle one povijesne pozicije, koju je po svojim najboljim težnjama, nastojanjima i

ostvarenjima u mnogome često daleko nadvisio. Ta proturječnost dolazi u Leibniza do izražaja gotovo na svakom koraku.

U ono vrijeme, kad se u 17. stoljeću u Evropi ruše i ekonomske i društvene i političke osnove feudalnog društvenog sistema, koji se iživljava u svojim oblicima i koji će stotinu godina kasnije u Francuskoj doživjeti svoj definitivni slom (1789), u to isto vrijeme Leibniz sa svojom univerzalnošću gotovo na svim područjima pokušava izmiriti novo sa starim s tolikom aktivnošću, da je teško oteti se dojmu, da njegov monadološki filozofski i naučni sistem, kao vjeran izraz feudalne i crkvene hijerarhije Srednjega vijeka, ne vuče korijen iz objektivnih političkih prilika u Njemačkoj, koje tako, sociološki prikazane, čine jedan od izvora njegova shvaćanja monade, po uzoru na »socijalne monade«: male, samostalne, samosvojne, podvojene, u sebe zatvorene, i t. d. političke jedinice — njemačke državice, i potrebe njihova međusobna sklada, na što je kao životnom i političkom zahtjevu i idealu bila usmjerena čitava Leibnizova praktična aktivnost.

U neprekidnom razvoju nauke kao glavnog ideološkog i političkog oružja u rukama mlade buržoazije, usred mnogih velikih uspjeha, postignuća i otkrića na tom području, čemu je dragocjenih rezultata pridonio i on sam, Leibniz postavlja pred sebe nerješiv i u sebi proturječan zadatak da izmiri nauku s teologijom, razum s religijom i njezinim dogmama, za ono vrijeme u osnovi progresivnu mehanističku koncepciju svijeta s teleologijom i aristotelovsko-skolastičkom teologijom, da izmiri materijalizam s idealizmom. Zahvaljujući samo svojoj genijalnosti Leibnizu će taj pokušaj bar prividno i izvanjski uspjeti. Međutim, kao što je to kasnije točno primijetio Feuerbach u svojoj raspravi o Leibnizu[1], sam je Leibniz onom istom logikom i dokazima za postojanje boga i utvrđenje teologije istovremeno imanentno ukidao teizam, što ga je želio utvrditi i obraniti.

---

[1] »Leibniz je napola kršćanin, on je teist ili kršćanin i naturalist. On ograničava dobrotu i svemogućnost boga mudrošću, razumom; no taj razum nije ništa drugo, nego prirodonaučni kabinet, pojam o vezi svih dijelova prirode, svjetske cjeline. Prema tome on ograničava svoj teizam naturalizmom; on utvrđuje, zaštićuje teizam time, što ga ukida.« (Ludwig Feuerbachs Sämtliche Werke, Bd. V — »Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie«, 1848).

Rješenje svih tih problema Lebniz je našao u *pojmu monade*, prestabiliranoj harmoniji i svom monadološkom sistemu uopće. Stoga je to osnova i glavna problematika čitave Leibnizove filozofije, u njoj se ukrštavaju, na nju se vraćaju i njome se opravdavaju, premda često nesistematski, svi elementi Leibnizova filozofskog shvaćanja, mnoga otkrića i postignuća na području posebnih nauka (prirodnih i društvenih), kao i njegov pogled na svijet. Monada je tako za Leibniza metafizički temelj za rješenje svih problema filozofije i nauke.

III

17. je stoljeće, kao što smo to pokazali na učenju i filozofiji dvaju njegovih glavnih predstavnika — Descartesa i Spinoze, stoljeće klasičnog mehanizma, što je kao opće shvaćanje svijeta, osnovano na brzom napretku prirodnih nauka, istovremeno jedno od osnovnih ideoloških oružja mlade buržoazije u njenoj borbi protiv feudalnog društvenog poretka. S većom ili manjom dosljednošću i otvorenošću, na poziciji mehanističkog objašnjavanja svijeta stoje gotovo svi napredniji mislioci, filozofi i učenjaci toga vremena, i na raznim područjima misaona rada daju doprinos učvršćenju i produbljenju toga mehanističkog shvaćanja. Tome nije mogao izbjeći ni takav univerzalni duh, kao što je bio Leibniz, koji i pored mnogih toliko raznorodnih i suprotnih utjecaja, što se sjedinjuju u njegovoj filozofiji, od antike preko skolastike do novog vremena, a po samoj logici unutrašnjeg razvitka i kontinuiteta spoznajne misli, ipak nužno i neposredno nastavlja na filozofiju Descartesa i Spinoze, pa čak u prvo vrijeme u mnogome stoji na njihovim pozicijama, da bi njihove osnovne filozofske postavke tek kasnije na svoj način kritički prevladao i stvorio tako svoj vlastiti filozofski sistem.

Leibniz naime nije bio i ne može biti, ni za svoje vrijeme ni za nas, značajan po tome, što je usvajao i u svoj sistem uklapao, pa bilo to i uspješno, stara, i teorijski i povijesno prevladana učenja i *ideološka* shvaćanja, što je posezao za Platonovim, Aristotelovim, Plotinovim, skolastičkim i teološkim i t. d. postavkama i rješenjima pojedinih problema, niti

je on velik time, što je sve te različite elemente doveo ili pokušao dovesti u sklad, stvorivši više ili manje cjelovito filozofsko učenje. Kad bi se njegovo značenje i mjesto u povijesti filozofije iscrpljivali samo u tome, što je uspješno uskladio i pomirio toliko suprotnih teorijskih postavki i ideoloških momenata i utjecaja, onda bi Leibniz kao i toliki drugi u ozbiljnoj povijesti filozofije u najboljem slučaju bio tek mislilac drugog reda, koji bi nam u jednom kulturno-povijesnom pogledu mogao dobro poslužiti za popunjavanje slike o jednom vremenu, njegovim nastojanjima i *ideološkim* manifestacijama, u naučnom smislu tog pojma. To jest, u tom bi slučaju u Leibnizovu učenju imali neposredan izraz određene povijesne pozicije, društvenu konstelaciju jednog vremena sa svim svojim proturječnostima, političke interese određene društvene grupe i ličnu angažiranost u njima i za njih, ideološke sukobe, borbe i trvenja među tim grupama i klasama i t. d., dakle čitav splet društvenog, političkog i duhovnog zbivanja jednog vremena, što se odražava u konkretnim ideološkim oblicima i manifestacijama. Ali — i samo to! I Leibniz bi ovdje i ovako bio samo *simptom* jednog društva i vremena.

Međutim, s jedne strane, upravo zato što se s metodološke pozicije objektivni kriterij za domet i snagu određene spoznajne misli ne zadržava na subjektivnim i ideološkim momentima, na vanjskom, sporednom i slučajnom, već traži i zahvaća ono bitno i pozitivno jednog filozofskog shvaćanja, što nastavlja na bitno, na njemu se osniva i prevladava ga u njemu samome, pa čini korak naprijed u teorijskom, misaonom, duhovnom osvajanju svijeta i sebi ga podčinjava, i s druge strane, što Leibniz po povijesnoj, društvenoj, političkoj, ličnoj i ideološkoj *uvjetovanosti* svoga misaona obzora, ujedno izlazi iz nje u smislu bitnog prevladavanja konkretne povijesno praktičke i teorijske pozicije i neposredno aktualne predmetnosti svoje epohe, to jest upravo 17. stoljeća, — u prvi plan ne dolaze ni Leibnizova teologija, ni njegova teleološka koncepcija, ni njegov metafizički optimizam, ni njegovo religiozno uvjerenje i pokušaj njegova teorijskog opravdanja, kao što u tom aspektu nije od naročita značaja njegova životna, praktična i teorijska »pomirljivost«, a još manje neke, ne baš svijetle crte njegova karaktera (konkretno njegov

odnos prema Spinozi, koji je izraz nužne koncesije jednom vremenu).[2] Sve je to utoliko zanimljivo, da se naučnom analizom pokaže, kako i zašto iz svih tih ideoloških momenata, u njima samima, izrasta i postavlja se nužno osnovna filozofska problematika i bitna preokupacja određene epohe, i na koji se način rješava, s koliko dalekosežnosti i *teorijske temeljitosti*, osnovo pitanje vremena. A središnji je problem i osnovno pitanje filozofije 17. stoljeća *pojam supstancije*. To je tada nužna i neophodna osnova i polazna točka, ili kako kaže sam Leibniz »pojam je supstancije ključ dublje filozofije«. Stoga i Leibniz, kao i Spinoza, kao i Descartes i mnogi drugi, polazi od pojma i problema supstancije. Međutim, *kako* se taj ontološki problem postavlja, o tome zavisi čitava filozofska koncepcija sa svim svojim teorijskim, naučnim i praktičkim konzekvencijama, kao što je na njemu isto tako implicite zasnovan i u njemu je sadržan određen pogled na svijet.

Nasuprot Descartesu, koji svoju metafiziku zasniva na evidentnosti svojih jasnih i razgovijetnih spoznaja, pa iz spoznajnoteoretskog subjekta, iz mišljenja, iz »ja« zaključuje na bitak i na njemu ga temelji, pa počinje svojim »cogito«, kao i suprotno od Spinozine sveobuhvatne i spekulativne dedukcije iz jednoga, iz jedne jedine supstancije kao osnove svega postojećeg, Leibniz, usvajajući i kritički prevladavajući osnovna pozitivna dostignuća i kartezijanstva i spinocizma, počinje *s jednostavnom, individualnom supstancijom* kao osnovom, a koju je upravo zbog specifičnosti tog određenja nazvao — *monadom* (monos = jedan).[3]

---

[2] »Descartesova je čitava literarna djelatnost ispunjena strašljivim oprezom, kako bi izbjegao svaku religioznu smetnju, dok je Leibniz mnogo pozitivnije pokušao provesti konformitet svoje metafizike s religijom. S druge strane pokazuje Spinozina sudbina, kako je to bilo opasno, kad je filozofija otvoreno pokazala razliku između svog i dogmatskog pojma boga.« (Windelband, isto).

[3] Odnos i karakterističnu, osnovnu razliku između Spinoze i Leibniza Feuerbach je izrazio ovim riječima:

»Kao filozof Spinoza je matematičar. Njegova supstancija — po svom subjektivno-psihološkom porijeklu — nije ništa drugo, nego hipostazirana bit matematskog mira, spoznaje i očevidnosti, iako je daleko od svakog pitagorejstva, gdje on brojeve objašnjava samo kao načine predočivanja, a figure kao apstraktna misaona bića — entia rationis. On ne poznaje drugog kretanja, drugog života, do matematskog života zvijezda.

Descartesovo čisto mehaničko shvaćanje materije, po kojem je materija apsolutno identificirana s protežnošću i geometrijski konstruiranim prostorom, to jest kao mrtva masa izvana poticana na kretanje, Leibniz odbacuje i u pojam supstancije uvodi *pojam sile*,[4] pa je monada shvaćena kao aktivni, samodjelatni atom, koji nije materijalan i protežan, jer je po Leibnizovu mišljenju nemoguć protežan atom, koji ne bi bio djeljiv, budući da protežnost po samom svom određenju pretpostavlja djeljivost. Ono pak, što je nedjeljivo i aktivno jest jednostavno, prosto, upravo individualno, pa je individualnost razlog postojanja ne jedne supstancije, nego supstancija, i to beskonačnog mnoštva supstancija.

Do pojma sile, aktivnosti, djelatnosti dolazi se na osnovu kretanja, tražeći osnovu, razlog, uzrok kretanja, a kretanje samim sobom pretpostavlja promjenu, nešto postaje drugo, mijenja se, razlikuje, pa se aktivnošću i samodjelatnošću postavlja *princip razlike* kao bit svega realnog. Koliko god je, međutim, općenito uzevši s jedne strane bit Spinozina u jedinstvu, u jednoj supstanciji, koja jedina posjeduje apsolutnu realnost, a za Leibniza naprotiv u razlici ili distinkciji, toliko ta dva principa Leibniz povezuje u jedno više, dijalektično jedinstvo, jer se samo ono, što je jedinstveno u sebi, individualno i neponovljivo, može razlikovati kako od drugoga, tako, kao samodjelatno, i od sebe samoga. Tako se od aktivnosti neposredno zaključuje na individualnost, a individualnost kao jedinstvo i jednostavnost neposredno postavlja razliku i mnoštvo, odnosno ona je sama to jedinstvo razlike, mnoštva, beskonačnog.

---

do vječnog kretanja nebeske mehanike, što ostaje jednako samome sebi. Njegova filozofija ima toliko istine i realnosti, koliko je prirodna i nužna istina mehaničkog kretanja nebeskih tijela, ali i samo toliko, kao ta, jer ima i drugih kretanja pored ovog. Filozofija je Spinoze teleskop, što donosi čovjeku pred oči zbog svoje udaljenosti nevidljive predmete, a Leibnizova je mikroskop, što predmete, nevidljive zbog svoje maljušnosti i finoće, čini vidljivima.« (L. Feuerbach, isto).

[4] Ako se supstanciji oduzme aktivnost i stoga se ona zamijeni akcidencijama, to se upada u spinocizam, koji je pretjerani kartezijanizam, — kaže Leibniz.

•

Ako je dakle monada nedjeljiva, onda mora biti i individualna, pa prema tome nužno nezavisna, odvojena i različita od svih ostalih monada, što znači da jedna monada ne može izvana djelovati na drugu monadu, ili kako kaže Leibniz: »Monade nemaju prozora, kroz koji bi nešto u njih moglo ući ili iz njih izići« (Monadologija, 7). Odatle proizlazi, da sve ono, što se dešava u monadi, mora biti *proizvedeno u njoj samoj*, pa je monada, kao što smo vidjeli, samodjelatna, sama sebi dostatna i po sebi samoj aktivna individualna supstancija.

Ta aktivnost ili sila, koju Leibniz određuje kao »ono u sadašnjem stanju, što sa sobom nosi promjenu u budućnosti«, jedina je prava realnost i osnov svega, što postoji i što postaje, dakle sama supstancijalnost. Ali sila nije isto što i kretanje, već uzrok ili unutrašnji princip kretanja, što kao osnov, razlog ili tendencija postoji i onda, kad kretanja nestaje. Kretanje i mirovanje samo su relativni, sila je apsolutna. No, supstancija ili apsolut ne može biti ni protežnost, kao što to postavljaju descartesovci, jer protežno pretpostavlja ono, što se proteže, dakle sastavljeno i mnogostruko, a monada ne može biti djeljiva, jer je jednostavna, a samo nešto sastavljeno može se dijeliti. Prema tome se materija, koju je Descartes poistovjetio s protežnošću, *kao agregat ili skup* mora sastojati od jednostavnih, prostih, nedjeljivih supstancija, koje, budući da nisu ni prostorne ni protežne, ne mogu biti materijalne, i tako Leibniz dolazi do pojma svoje monade kao *duhovnog atoma* i pojma nematerijalne materije.

Jedinstvenost, jednostavnost i nedjeljivost samo u formalna određenja monade, sadržajno pak Leibniz je određuje po *analogiji* s ljudskom dušom, a analogija postaje jedan od njegovih zakona prirode, kojim se on vrlo često i vrlo rado služi. Već je za Descartesa aktivna samo duša, a tijelo je samo automat. Ali dok Descartes, vjerujući samo u razum, koji nam daje jasne i razgovijetne spoznaje, odbacuje na primjer osjetilne elemente kao privid, pa time stvara nepremostiv jaz između mišljenja i bitka, Leibniz naprotiv suptilnom analizom utvrđuje beskonačno mnoštvo naših duševnih stanja ili predodžbi (percepcija), što postoje, djeluju, aktivne su i često vrlo odlučne u manifestaciji duše i duha, premda ih nismo i

8 *

ne moramo biti svijesni.[5] Primjenjujući taj kompleks, čitav taj beskonačni niz predodžbi u nama, od nesvijesnih i mutnih do jasnih i potpuno razgovijetnih, na prirodni svijet bića, možemo po analogiji zaključiti prije svega, da osim i izvan nas postoje druga bića, i zatim, kao što je u nama i najnejasnija i potpuno nesvijesna predodžba još uvijek elemenat duševnosti i specifično participiranje na duhu, da isto tako u prirodi postoji beskonačan niz bića, od kojih svako, pa bilo i najniže, nosi u sebi osnov ili *dovoljan razlog*[6] svog postojanja, koji je upravo aktivnost, sila, princip životnosti i oduhovljenosti. Dovoljan razlog ili osnov jest, dakle, po Leibnizu jedan od osnovnih zakona prirode, kojim on na svoj način prevladava Descartesov dualizam duše i tijela, što će ga još temeljitije pokušati prevladati svojim principom kontinuiteta.

Ta osnovna točka Leibnizova *filozofskog* prevladavanja kartezijanstva, a time i spinocizma, što čini odlučan pozitivan korak naprijed u razvitku filozofije, i po čemu se Leibnizova filozofija postavlja kao direktna veza s njemačkim klasičnim idealizmom, nalazi se upravo u Leibnizovu zahvatu u Descartesovu problematiku cogita, dakle u problem *odnosa svijesti i samosvijesti*, što će postati osnova njegove filozofske koncepcije i sistema uopće.

---

[5] »Ali to samo je dovoljno, da govorimo o jednoj ‚percepciji', a da to ne bi bilo nužno s tom predodžbom povezivati samosvijesno mišljenje«. (Vidi opširnije: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Bd. II, — »Aus dem Briefwechsel zwischen Leibniz und Arnauld«.)

[6] »To uopće ne znači ništa drugo do to, da ono, što jest, ne treba smatrati kao nešto, što neposredno postoji, nego kao stavljeno; ne treba ostati pri neposrednom postojanju ili određenosti uopće, već se treba odatle vratiti u svoj osnov« (Hegel)... Suvišno je dodavati: d o v o l j a n osnov. Nedovoljno nije osnov. Leibniz, koji je od zakona dovoljnoga osnova učinio bazu svoje filozofije, shvaćao je to dublje. »L e i b n i z je dovoljnost osnova uglavnom stavljao nasuprot k a u z a l i t e t u u njegovu strogom smislu, kao m e h a n i č k o m načinu djelovanja« (Hegel). On je tražio »odnos« uzroka — »cijelo kao bitno jedinstvo«. (Lenjin: Fil. sveske, str. 114/115, Kultura, Beograd, 1965.)

IV

Vidjeli smo, da je Descartes, utvrdivši s jedne strane jedinstvo subjektivne svijesti, to jest sadržaja svijesti ili psihičkog uopće, i s druge strane značajnu distinkciju između te svijesti ili svijesnog sadržaja i refleksije o tom sadržaju ili spoznajnog subjekta, dakle samosvijesti (cogito), pošao putem samosvijesti, da bi je postavio konačno kao čistu formu, supstanciju i apsolut, pa je istovremeno upravo za volju i na osnovu jasnoće i razgovijetnosti neopazice zapustio sam sadržaj svijesti, a čitav kompleks osjetilnosti zabacio kao imaginaciju i subjektivno, i time ispustio čitav niz međustupnjeva od anorganskog ili »mrtvog«, preko organskog, osjetilnog i osjećajnog do spoznajnog akta duha ili misaone supstancije. Time je sve ono, što nije duh, a duh je samo jasnoća i razgovijetnost, ili negirano kao privid, ili svedeno na mehaničko, protežno i prostorno, pa se na liniji tog pozitivnog, povijesno i teorijski dalekosežnog i odlučnog određenja spoznajnoteoretske razlike svijesti i samosvijesti upada u to, da se utvrđuje njihova međusobna apsolutna, supstancijalna različnost. A tu je teorijski, s jedne strane, dualizam početna točka i nužni rezultat čitavog tog misaonog procesa, i s druge strane, tu u osnovi leži neprevladano skolastičko određenje odnosa supstancije i njenih akcidentalnih oblika u okviru formalno-logičkog odnosa subjekta i predikata.

Descartesova je distinkcija svijesti i samosvijesti i za Leibniza onaj izboreni i postignuti rezultat i sadržaj, od čega treba početi, ukoliko se uopće želi biti i ostati na visini konkretnog povijesno-teorijskog zadatka i filozofske neposredne aktualnosti i životnosti. Ali dok je Descartes, osjetivši to i sam, apsolutizirao jedan momenat tog unutrašnjeg dijalektičkog odnosa svijesti i samosvijesti na štetu samog sadržaja, stvarajući tako sve više jaz između subjekta i objekta, pa mu objekt kao misaona naknadna konstrukcija postaje subjektu nešto apsolutno izvanjsko, različito, što čistoj misli ne pripada, i ostavši tako u jednostranosti, što ju je u svojoj »Raspravi o metodi« (III) jasno naznačio, — Leibniz je u osnovi pošao drugim putem. Ako naime spoznavajući subjekt nešto misli kao svoj sadržaj, onda taj sadržaj, što postaje predme-

tom njegove spoznavalačke manifestacije, ne može biti od subjekta nešto supstancijalno različito (Descartes), niti subjektu nešto samo statički pripadajuće kao suma njegovih stanja ili modifikacija (na primjer osjetilni oblici skolastike), niti u jednom vječnom geometrijskom miru njegova svojstva ne sadrže se u njemu i ne proizlaze iz njega po samom njegovu određenju (Spinoza), — već je subjekt kao supstancija identičan s predikatom, ali kao postajanje, aktivnost, samodjelatnost, kojoj upravo svijest, svijesni sadržaj, psihičko kao isto takva djelatnost po sebi postaje predmetom, u kojem se i preko koga samosvijest i postavlja kao refleksija svog vlastitog sadržaja. Svijest i samosvijest nisu ovdje više samo i isključivo različiti nego i jedinstveni, oni se uzajamno prožimaju, stvaraju i određuju, i tvore aktivno jedinstvo različitosti. Samosvijest upravo kao samosvijest ne isključuje svijest, već nju ima kao svoju pretpostavku, kao osnovu, kao različitost svoga sadržaja ili kao svoje vlastite pojavne odredbe. Kao što različito pretpostavlja jedinstvo, tako jedinstvo pretpostavlja različitost sebe i svakoga drugoga. Različito je promjenljivo, a promjenljivo je pojedinačno, individualno, jednostavno, subjekt ili supstancija je dakle jedinstvo svoje različitosti, a budući da je promjenljivost, on je aktivnost ili sila, kao sam svoj zakon. Međutim, nije subjekt aktivnost samo kao samosvijest, nego i kao svijest ili svoj sadržaj, kao psihičko uopće. Prema tome nije jedino duh kao refleksija, kao jasnoća i razgovijetnost kriterij i garancija postojanja, nego i svijest, koja je osjetilnost, težnja, tendencija, osjećanje, energija ili aktivnost, kao sama svoja urođenost. Kako je dakle percepcija ili predodžba, odnosno akt predočavanja uopće, kao svojevrsna djelatnost, bitna manifestacija svega postojećeg, nije duh supstancija samo po jednom momentu svoje djelatnosti, to jest na stupnju refleksije, već je on isto tako supstancija ili aktivnost, kao individualno i jednostavno, u cjelokupnosti svojih manifestacija ili u čitavom beskonačnom nizu bića, jer je i najnejasnija, najmutnija, potpuno nesvijesna percepcija još uvijek nešto (a ne ništa kao za descartesovce), a nešto jest upravo kao aktivnost ili psihičko, kao posebnost participiranja na duhu, na bitku, sam bitak, postojeće.

Svaka dakle percepcija kao monada, bez obzira na stupanj jasnoće svog predočivanja, sadrži u sebi jedan momenat bitka, pa ono što je u jednima predočeno, u drugima je istovremeno dano kao sadržaj predočivanja, ovo opet drugom, i tako u beskonačnost, tako da ono, što je u danom momentu svijest, u drugom je sam svoj sadržaj, pa postaje predmetom samosvijesti, i na taj način samosvijest kao subjekt postavlja svoj svijesni sadržaj kao objekt. Supstancija prema tome nije samo osnov zbivanja, nego istovremeno samo zbivanje, a zbivanje, promjena ili postajanje nisu izvanjski prostorni oblici u sebi postojeće supstancije, već njeno bitno određenje i manifestacija. Jer, monada ili supstancija kao duhovni elemenat nije dio, nego cjelina, nije materijalni atom ili dio tijela, već njegova osnova i konstituens. Monade su dakle životni principi, stvaralački uvjeti i sile, iz kojih se konstituira čitava mnogovrsnost, različitost i bogatstvo svijeta, čitav svijet konkretnog bitka. Stoga su tijela djeljiva, ali je zakon ili sila, što njima vlada, njihovo zbiljsko jedinstvo, jer djeluje kao individualna, samodjelatna, nedjeljiva cjelina i jedno. Po Leibnizu je prema tome logički neodrživo i proturječno pretpostaviti jednostavne elemente i njima istovremeno dati bilo kakva prostorna, tjelesna određenja, kao što su to oblik, položaj, premještanje, mjesto u prostoru i t. d.

Osnovna naime svojstva monada, što proizlaze iz principa samodjelatnosti i njegov su posebni izraz, jesu po Leibnizu težnja ili požuda *(appetitio)* i sposobnost predočivnja *(perceptio)*. Monade se razlikuju po stupnju jasnoće predočivanja, i tako beskonačan niz monada, međusobno različitih, tvori sistem u obliku piramide, u osnovi koje su monade s potpuno nesvijesnim predočivanjem ili takozvane gole monade *(monades nues)*, a to je upravo materija, dok je njezin vrh apsolutno svijesna supstancija, a to je bog. Dakle, prava slika nebeske i svjetovne hijerarhijske ljestvice feudalnog društvenog uređenja. Na taj način, *pojmom nesvijesnog*, Leibniz pokušava riješiti osnovni filozofski problem odnosa bitka i mišljenja, materije i svijesti, i to tako, da skup nesvijesnih, mutnih, nejasnih predodžbi tvori materiju, to jest materija je svedena na duh, fizičko na psihičko, a suprotnost duha i tijela rje-

šava se u korelaciji između subjekta, koji predočuje i predočenog sadržaja svijesti, i time je Leibniz udario temelje svom sistemu *objektivnog idealizma*.

V

Materija je dakle po Leibnizu osnova svih monada, temelj, na kojem se izdiže čitava monadološka zgrada. Nema viših stupnjeva razvitka bez nižih, nema descartesovskog duha bez osjetilnog, nejasnog, nesvijesnog, jer su svi ti elementi unutrašnje najuže povezani.[7] Osjetilnost ili materija i jest stoga veza među monadama, jer »nema konačnog duha, kako kaže Leibniz, koji bi bio apsolutno slobodan od materije«. Prema tome, ne samo da u Leibnizovu sistemu materija nije antipod duhu, od duha nešto apsolutno različito, već je upravo osnova i pretpostavka duha, to jest materija je na svoj način oduhovljena time, što je shvaćena i konstituirana kao aktivnost, a ne mrtva masa. Stoga nema duha bez materije, ili kako kaže Lebniz: »Kad bi monade bile oslobođene materije, one bi onda istovremeno bile istrgnute iz opće veze, a isto tako bjegunci i dezerteri od općeg reda«. Materija je stoga, kaže on, svakoj entelehiji, kao i višoj monadi ili ljudskoj duši, bitna i od nje neodvojiva. Tako upravo po tim neprimjetnim, nesvijesnim, nejasnim predodžbama ili percepcijama, to jest po Leibnizu *entelehijama*, koje nisu drugo nego čitav kompleks osjetilnosti, Leibniz objašnjava odnos, to jest harmoniju duše i tijela, odnosno vezu i podudaranje svih monada ili jednostavnih, individualnih supstancija.

Kako je dakle uz težnju ili požudu predočivanje osnovno svojstvo monade, postoje po Leibnizu uglavnom tri stupnja u jasnosti predočivanja, kod čega pored jasnoće i posebna modifikacija igra ovdje ulogu kriterija, po kojem monade zauzimaju svoje mjesto u hijerarhiji postupnosti bića, a to su

---

[7] »Misao, da je materija opća veza monada, — jedna od najuzvišenijih i najdubljih misli Leibnizove filozofije — jest običnom spiritualizmu, spiritualizmu mašte i sentimentalnosti, jedan isto tako u nebo vapijući paradoks kao i Spinozin stav, da je materija atribut božanske supstancije.« (L. Feuerbach, isto.)

nejasno, jasno i razgovijetno predočivanje. Ali, kako ne postoje ni dvije monade, koje bi bile apsolutno jednake, to između tih glavnih područja mora, po analogiji, da postoji čitav niz stupnjeva, koji monade međusobno razlikuju, a svaka niža monada požudom teži da postigne veći i jasniji stupanj predočivanja. Time su postavljena i utvrđena i druga dva Leibnizova osnovna zakona prirode, *princip kontinuiteta i princip identiteta*. Po zakonu kontinuiteta, direktno suprotstavljenom descartesovcima i njihovu dualizmu psihičkog i fizičkog, priroda ne čini skokova, već je svaki prijelaz neprekidan i postepen, a odnosi se na kvantitativan odnos među monadama, a zakon identiteta utvrđuje njihov kvalitativan odnos, to jest svaka je monada jednaka samoj sebi i po svom se kvalitetu razlikuje od svake druge monade.

Ono što Leibnizov princip kontinuiteta kao novo unosi u dotadašnju mehanističku koncepciju svijeta, a čime istovremeno na svoj način prekida sa skolastikom, jest kako *dimenzija vremena*, tako i sveopća povezanost materijalnih i duhovnih pojava, što je logička i nužna konzekvencija i rezultat njegova određenja supstancije. Dok na primjer Spinozina koncepcija geometrijski i mehanički konstituiranog bitka dopušta i zahtijeva u općem smislu samo prostorna određenja »sub specie aeternitatis« (u vidu vječnosti), gdje je u osnovi i za svagda sve dano i nepromjenljivo, i gdje je dovoljno pokazati posrednu ili neposrednu povezanost jednoga modusa ili stanja s drugim, i njihovu izvedenost iz supstancije kao svog bitnog određenja, Leibnizova koncepcija zahtijeva produbljenje određenja neke pojave i »sub specie temporis« (u vidu vremena). Ono što djeluje, djeluje u vremenu, mijenja se, postaje, teži od nižega k višemu, pa je pored prostora vrijeme neodvojivo svojstvo pojavnog svijeta. Ništa naime ne može postati odjednom, već u beskonačnom vremenskom nizu uzastopnih najsitnijih i neprimjetnih promjena, pa je vrijeme bitna kategorija razvitka i postajanja, a razvitak nije samo neka suma stanja, već takav prijelaz iz jednoga u drugo, u kojem svaki sadašnji momenat nosi u sebi tragove prošlosti i istovremeno je bremenit budućnošću. Tako svaka monada na svoj način i prema svojim mogućnostima sudjeluje ne samo u cjelini sadašnjeg svjetskog zbivanja, nego i u onom, što

joj je vremenski prethodilo, i što će biti u budućnosti. Tako Leibniz kaže: »Ljudi se dakle nalaze sa životinjama, životinje s biljkama, a ove opet s fosilima (okameninama) u bliskoj vezi, dok ovi posljednji sa svoje strane opet s tijelima, što nam se pojavljuju u osjetilnim percepcijama.«[8] O velikom značenju principa kontinuiteta za svoju i svaku filozofiju, principa, koji je ujedno ono opće u pojedinačnim pojavama i bićima, što postavlja ne samo sveopću povezanost prirode, nego samim sobom omogućuje racionalno prostorno-vremensko određenje svakog pojedinog momenta u uzastopnom slijedu i totalitetu bića, Leibniz je, anticipirajući kasnija istraživanja, pisao slijedeće: »Princip kontinuiteta za mene je prema tome izvan svake sumnje i mogao bi poslužiti tome, da se zasnuje red važnih istina one prave filozofije, koja se izdiže iznad osjetila i mašte i traži izvor pojava u intelektualnim područjima. Laskam sebi, da imam neke ideje jedne takve filozofije, ali stoljeće nije zrelo da ih primi«.[9]

VI

Princip kontinuiteta, koji je Leibniz primijenio najprije u geometriji i matematici, dobiven je na osnovu beskonačno i neuporedivo malih veličina, što u idealnom smislu prelaze jedna u drugu (infinitezimalna analiza, diferencijalni i integralni račun), i princip je općeg reda (vidi na primjer: Leibniz: »Über das Kontinuitätsprinzip« iz 1687. — Hauptschr. Bd. I, str. 84—93), a tek kasnije ga Leibniz primjenjuje i na organska bića i proširuje na opći zakon prirode. Te geometrijske i matematske beskonačno male veličine isto su tako jedan od glavnih izvora i osnova njegove koncepcije monade, pa se i iz toga vidi, kako je pojam monade najunutrašnije povezan s principom kontinuiteta i na njemu osnovan. Jer, upravo monada i jest ta, filozofski, ontološki postavljena i interpretirana beskonačno mala veličina, budući da te beskonačno ili neuporedivo male veličine nisu ni kon-

---

[8] Leibniz: »Über das Kontinuitätsprinzip« (Aus einem Briefe von Leibniz an Varignon) — Hauptschriften, Bd. II, str. 77.
[9] Isto, str. 78.

stante, ni realne određenosti, nisu pojedini posljednji članovi jedne vrste, već sama cjelokupnost vrste, tendencija, pojam, idealno.[10] Na taj način, kaže Leibniz, »... sasvim općenito može se reći, da je kontinuitet uopće nešto *idealno*, i ničega nema u prirodi, što bi imalo potpuno jednake (jednoobrazne) dijelove; ali je također zato *realno* potpuno podvrgnuto *ideelnom* i *apstraktnom:* pravila konačnog imaju važenje u beskonačnom ... i obratno važe pravila beskonačnog za konačno ... Jer sve je podvrgnuto vlasti razuma, i ne bi bilo niti nauka, niti zakon ono, što bi proturiječilo prirodi najvišeg principa.«[11]

Tako Leibniz upravo na temelju zakona kontinuiteta i geometrijsko-matematskih istraživanja napušta klasični mehanizam i nadopunjuje ga, shvativši i postavivši pojam veličine i kretanja ne kao apsolutno i supstanciju, što je i logička i spoznajnoteoretska i metafizička osnova mehanizma, već istovremeno kao relativnost, odnos, tendenciju, prijelaz, dakle upravo kao beskonačnu i neiscrpnu promjenljivost, približavanje i udaljivanje. Statika mehanike nadopunjuje se ovdje *dinamikom*, koja po Leibnizu uključuje u sebe i pretpostavlja tako osjetilne kvalitete, životne oblike, prijelaze iz jednog stanja u drugo, i vrijeme kao oblik, u kojem se ti procesi zbivanju.[12] Prostor, kretanje i mirovanje nisu dakle apsolutni, supstancija, nego relativni. Prema tome, dok na primjer po Descartesu (kao i po Spinozi i mehanizmu uopće), postojanje supstancije u jednom momentu ne uključuje u sebi i ne ob-

---

[10] Na primjer: $2 = \frac{1}{1} + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \frac{1}{32}$ ... i t. d.

Tako se po Leibnizu pomoću zakona kontinuiteta može mirovanje sagledati kao beskonačno malo kretanje ili beskonačno mala brzina, odnosno kao poseban slučaj zakona kretanja, to jest kao ekvivalent jedne podvrste njegove suprotnosti, isto tako podudaranje dviju točaka kao beskonačno mala udaljenost među njima, jednakost kao granični slučaj nejednakosti, dalje, paralelizam kao slučaj konvergencije dvaju pravaca, dok je na primjer krug u stvarnosti jedna vrsta pravilnog mnogokuta, kojemu su stranice beskonačno male veličine, i t. d.

[11] Iz pisma Varignonu 1702. — Hauptschriften, Bd. I, str. 100.

[12] »Tek diferencijalni račun omogućuje prirodnim znanostima da prikažu matematski ne samo s t a n j a, nego i p r o c e s e: kretanje«. (Engels: »Dijalektika prirode«, Kultura, Zgb, str. 218.)

jašnjava trajanje bez pretpostavke intervencije božje volje, (koju je konzekvenciju iz toga eksplicite povukao okazionalizam), Leibniz tu poteškoću i proturječnost odstranjuje i prevladava uvođenjem pojma sile, po kojem svako pojedino stanje ili momenat zbivanja i događanja sadrži u sebi istovremeno i tendenciju (težnje, nastojanje), što je po sebi već rezultat prošlog i u sebi samom sadržava potencijalno čitav niz budućih stanja pa je upravo cjelokupnost, aktivno jedinstvo, ono opće tih stanja, proces, dakle upravo sama monada.

No, budući da je svaka monada samosvojna, individualna, od svake druge različita, iz same sebe djelujuća i sebi samoj dostatna supstancija, postavlja se pitanje, kako to beskrajno mnoštvo individualnih bića čini i može da čini jedinstvenu cjelinu, koja se zove univerzum.

I Leibniz i Spinoza polaze u osnovi od istog pojma supstancije u tom smislu, što sva njezina određenja, stanja i modifikacije treba da proizlaze iz njezine vlastite prirode, po kojoj je ona kod Spinoze kao i kod Leibniza sama sebi dostatna, pa se sama sobom postavlja i shvaća, i stoga joj nije potrebno ništa drugo ili izvana, pomoću čega treba da bude određena. Ali, dok je Spinozina jedna i jedina supstancija totalitet geometrijski konstituiranog bitka, Leibnizova je monada kao individualnost i sila u sebi i po sebi univerzalno participiranje na bitku, i kao takvo aktivno jedinstvo beskonačnog mnoštva i razlike.[13] Osnovna je teškoća Spinozina stoga bila objasniti odnos te jedine apsolutne supstancije i beskonačnog mnoštva atributa (od kojih su nam poznati mišljenje i protežnost), kao i modifikacija ili pojedinačnih bića, — a kod Leibniza se obratno problem postavlja onim časom, kad treba postaviti i objasniti, kako se iz beskonačnog mnoštva individualnih jednostavnih supstancija dolazi do cjeline

[13] U jednom pismu Bourguetu (1714), na njegov prigovor zbog spinocizma, Leibniz je odgovorio: »Ja ne shvaćam, kako ste došli do tog okrivljenja, jer se upravo po monadi obara spinocizam. Jer postoji toliko zbiljskih supstancija, koliko i monada, umjesto da postoji samo jedna jedina supstancija kao po Spinozi. On bi imao pravo, *kad ne bi bilo monade*, jer bez nje bi sve bilo prolazno i pretvorilo bi se samo u modifikacije i akcidencije, jer bi stvarima tada nedostajao osnov bića i postojanja, jedna supstancijalna baza, koja se osniva jedino na postojanju monade.«

svijeta. Teškoća je upravo u tome, što monada po Leibnizu ne može djelovati na drugu monadu, niti može od druge trpjeti stvarno bilo kakav, dakle izvanjski utjecaj, budući da to proizlazi iz same strukture i određenja supstancije, koja iz sebe same djeluje, samodjelatna je i sebi samoj dovoljna, odnosno ono je, što je po samoj sebi.

Leibniz taj problem, ovako postavljen, nije pokušao teorijski riješiti, možda zato, što ga nije mogao, pa se ovdje, može se reći, zadovoljava jednom jedinom konstatacijom, koja, dobivena empirijskim promatranjem, za njega je sama po sebi jasna, pa je podiže na princip i sveobuhvatni zakon u vidu univerzalne — *prestabilirane harmonije* (harmonie préétablie). Čitava je priroda, naime, od boga *tako stvorena i udešena,* da pored sve raznolikosti među monadama postoji i njihova sličnost, njihov unutrašnji sklad i podudaranje, pa u totalitetu bitka svaka stvar ima svoje mjesto određeno samom njezinom prirodom. Duša je isto tako savršen psihički automat, kao što je tijelo fizički, i među njima, kao što smo vidjeli, nema *nikakva stvarna* utjecaja, tako da tijelo ne može djelovati na dušu, i obratno, duša na tijelo, već do *podudaranja* njihova djelovanja dolazi po unaprijed udešenim i od boga utvrđenim zakonima. To je vrlo blizu takozvanom *okazionalizmu* Arnolda *Geulincxa* (1625—1699) i Nicolasa *Malebranchea* (1638—1715), koji, polazeći od Descartesove nauke, potpuno zapuštaju i izvrću pozitivna dostignuća njegove filozofije i završavaju u otvorenom i agresivnom misticizmu. Po okazionalizmu (occasion-prilika, slučaj) isto kao i po Leibnizu nema uzajamnog utjecaja duše i tijela, a Leibnizova se postavka prestabilirane harmonije razlikuje utoliko, što bog kad je jednom svijet tako stvorio, više ne sudjeluje u njemu, jer je već sve unaprijed, jednom zauvijek uređeno, pa tako i odnos duše i tijela, dok po okazionalizmu bog u svakom času, u svakoj prilici ili pojedinom slučaju svojom voljom neposredno sudjeluje i uzrokuje djelovanje i utjecaj jednoga na drugo. Leibniz je i sam priznao, da je od njegove koncepcije prestabilirane harmonije do okazionalizma potrebam samo jedan korak, a za tu je sličnost njegova shvaćanja karakteristična i Geulincxova usporedba s urarom i urama, što se kreću

podudarno ne zato, što bi među njima postojala uzročna veza, već zato što ih je navio jedan te isti urar i pokrenuo ih, dakle primjer, što ga za potvrdu svoje teze navodi i sam Leibniz.[14]

Međutim, koliko je god Leibnizova prestabilirana harmonija koncesija teologiji i iz nje vuče svoj korijen, toliko ona ima i svoje *teorijske* osnove u Leibnizovu mehanicizmu, čega se on nikad nije potpuno oslobodio, a u tom smislu je to kod njega, kao što s pravom primjećuje Feuerbach, neprevladani ostatak kartezijanstva, kao uostalom i kod okazionalizma. Kao što ni Descartes, tako ni Leibniz nije sa svoje pozicije mogao stvarno dokraja riješiti problem odnosa duše i tijela. stoga i poseže za teološkim rješenjem. Pa ipak, pravo uzevši, njemu tu i nije bila potrebna božja intervencija u vidu prestabilirane harmonije. Jer, po svojoj strukturi, kao vječno ogledalo čitavog univerzuma, *sama je monada po sebi ta univerzalna harmonija* među monadama.

VII

Ništa se u svemiru ne događa, pa bilo to i u najudaljenijim mondama, što se jasnije ili konfuznije ne bi odražavalo u svim ostalim monadama, ništa se nigdje ne zbiva, u čemu na svoj način ne bi učestvovale i gdje makar najnejasnijim ili nesvijesnim tragom u njima samima ne bi sudjelovale sve ostale monade. No upravo zato, što taj odnos aktivnosti i pasivnosti, taj međusobni i uzajamni utjecaj monada, to uzajamno djelovanje među njima nije realno, već *samo idealno*, tu nastaje poteškoća čitavog Leibnizova sistema, koja onda traži jedno teološko, vanjsko rješenje kao i mehanizam. Mehanizam onemogućava utjecaj duše i tijela zbog njihove međusobne apsolutne, supstancijalne različitosti. Leibnizova monadologija, u kojoj su i tijelo i duša monade, samo druge vrste, različitog stupnja u jasnoći predočivanja svijeta i u kojoj je materija kao skup (agregat) nesvijesnih monada bitna veza među monadama, ne može da riješi taj problem zbog speci-

---

[14] Vidi: G. W. Leibniz: »Zur prästabilierten Harmonie« (1696) — u Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Bd. II, St. 273/5.

fičnog idealnog karaktera pojma aktivnosti. Monada nije neposredna sudjelujuća aktivnost, ona *nije kreator svijeta*, već po bogu stvoreno, stvor u svijetu stvorenja, i kao takva per definitionem pasivnost, su-djelovanje u gotovu, stvorenu svijetu, promatranje i kontemplacija svjetskog zbivanja, i upravo zato samo je bog kreator.[15] To teološko naknadno fundiranje, povezivanje i obrazlaganje jest nužno utoliko, što proizlazi iz osnovne koncepcije monade, koja kao individualni duh ili oduhovljeni individuum nije stvarni sudionik *u svom* svijetu, i koliko god se samoaktivnošću sve mijenja, ništa se zapravo u cjelini ne mijenja, i sve ostaje isto kao što jest, i kao što će biti, i čitava se individualna aktivnost svodi na prosto promatranje stvorenog i unaprijed udešenog, po bogu uređenog svijeta. Stoga je monada, kako kaže Leibniz, zaista *samo ogledalo događanja*, a ne u sebi, izvan sebe i po sebi stvarno događanje, odnosno i fizičko mijenjanje svog svijeta i sebe u njemu. A to ona i ne može biti stvarno, već zaista samo idealno, jer je u osnovi određena kao *promatrački akt*, kao akt predočivanja, kojemu je objekt dano i stvoreno, a nije njezina kreacija. Tu su granice Leibnizove misli. Mehanizam i kontemplacija tu još nisu potpuno prevladani, ali ono što je ovdje bitno, jest *naglašavanje beskonačne veze stvari*, koja upravo *ukazuje na nužnost* prevladavanja i dualizma i mehanizma.

U kontinuiranoj ljestvici bića niže monade imaju samo *percepcije* (predodžbe), dok se više monade, koje Leibniz naziva dušama u pravom smislu, odlikuju *apercepcijom* ili samosviješću. Ljudska je duša takva viša monada, dok sve niže percepcije i stanja »duševnosti«, »oduhovljenosti« ili općenito osjetljivosti Leibniz naziva *entelehijama*. Kako je pak biće svake monade istovremeno tako konstituirano, da svaka u sebi samoj prema stupnju i sposobnosti predočivanja odražava kao u svojevrsnom ogledalu čitav univerzum, to »ništa monadu ne može ograničiti tako, da bi predočivala samo jedan dio stvari«, koliko god to predočivanje u pojedinostima i

---

[15] »Leibnizova monada razvija iz same sebe svoje predodžbe; ali ona nije stvaralačka i povezujuća sila, nego se one uzdižu u njoj kao mjehuri; one su indiferentne, neposredne jedna prema drugoj i tako prema samoj monadi.« (Hegel, Nauka logike, po Fil. sveskama, str. 102.)

bilo nejasno i nepotpuno. Stoga po Leibnizu *ograničenost* monada (a svaka je monada ograničena, jer kad bi apsolutno razgovijetno predočivala svemir, bila bi božanstvo) nije kvantitativnog, već kvalitativnog karaktera, budući da ograničenost ili određenost u svijetu prirode nije u broju predočivanih predmeta, nego u posebnom načinu, *modifikaciji* spoznavanja predmeta. Prema tome stupanj jasnoće predočivanja jeste kvalitativno, a ne kvantitativno određenje. Stoga se percepcija i sve njene promjene i stanja ne mogu objasniti iz tjelesnih oblika i kretanja, odnosno iz mehaničkih osnova, i Leibniz nastoji pokazati, kako je jednostavna supstancija ili monada princip i osnov mnoštva, sastavljenog, mehaničkog, tjelesnog i njegovih oblika, a ne obratno, jer nam tjelesno, protežno i mehaničko ili stroj nikad ne može dati više od svojih dijelova, koji jedan drugoga pokreću (vidi Monadologiju!). Tako ne samo životinje kao što je to za Descartesa i sve ostale mehaniste, već ni najniža tjelesna bića nisu ni samo tjelesni automati, niti doslovno mrtve stvari, već svako od njih posjeduje stanoviti stupanj savršenstva do u beskonačnost.

Za svoju koncepciju monade uopće, a shvaćanje živog bića posebno, Leibniz je osnovu i argumentaciju našao ne samo na području psihološke analize naših duševnih stanja, što se kao jednostavno i individualizirano, po analogiji, generaliziraju, uopćavaju i podižu na princip i apsolut, da bi na objektivnom planu tvorili kontinuirani svijet bića, što po sebi egzistiraju, već mu za to služe u velikoj mjeri epohalna otkrića prvih mikroskopičara Antonyja *Leeuwenhoeka* (1632—1723), Jana *Swammerdama* (1637—1680) i *Marcella Malpighija* (1628—1694), s čime je Leibniz bio točno upoznat i njima se upravo oduševljavao, kao istovremenom potvrdom svoje teorije, tako da su mu na primjer pojedini paragrafi jednog od njegovih glavnih djela, »Monadologije« (1714), gotovo doslovan opis onoga, što se pod jednim mikroskopom može vidjeti. Tako, da bi u skladu s čitavom svojom monadološkom koncepcijom pokazao i utvrdio beskonačnu životnost i aktivnost i najsitnijih djelića prirode i organizama, i da bi ukazao na monadološku konstituiranost bitka, Leibniz piše slijedeće:

»Odatle se vidi, da i u najmanjem djeliću materije postoji jedan svijet stvorenja, živih bića, životinja, entelehija i duša« (član 66.). — »Svaki dio materije može biti shvaćen kao vrt pun biljaka i kao ribnjak pun riba. Ali svaka grančica biljke, svaki ud životinje, svaka kapljica njihovih sokova još je jedan takav vrt ili jedan takav ribnjak« (67). — »I premda zemlja i zrak, što se nalaze između biljaka u vrtu, ili voda, koja se nalazi između riba u ribnjaku, nisu ni biljka ni riba, ipak ih oni u sebi još sadrže, ali najčešće nama neprimjetljivom finoćom« (68).

I dalje:

»Filozofi su bili vrlo zbunjeni o porijeklu oblika, entelehija ili duša; ali danas, kad se egzaktnim istraživanjima na biljkama, insektima i životinjama opazilo, da organska tijela prirode nisu nikada proizvod nekog nereda ili gnjiljenja, već da uvijek proizlaze iz sjemena, u kojima su bez sumnje već imala prethodno preobrazbu (préformation), zaključilo se, da u njima već prije začeća ne bijaše samo tijelo, nego još i duša u tom tijelu, jednom riječju čitava životinja, i da je pomoću začeća ta životinja bila samo disponirana za jednu veliku transformaciju, da bi postala životinja druge vrste. Nešto slična vidi se i izvan procesa rađanja, kao kod preobrazbe crva u mušice i gusjenica u leptire« (74 — Monadologija — Vidi tekst!).

Na toj osnovi Leibniz je došao isto tako do zaključka, da su monade neuništive, one prirodnim putem ne mogu ni nastati ni propasti, a ono što obično nazivamo smrću ili nestajanjem, samo je preobražavanje, prijelaz iz jednog stanja u drugo, transformacija bića. Tako su ne samo duše, nego i životinje neuništive, čijom smrću propada djelomično samo njihov stroj, koji međutim preuzima na sebe druge organske oblike.

Tim svojim postavkama, a u skladu s tadašnjim općim naučnim shvaćanjem, Leibniz stoji na stanovištu, po kojem je nastajanje ili rađanje samo proces razvoja, raštenja, odmotavanja, a takozvana smrt samo je zamotavanje, umanjivanje, prelaženje u drugo biće, koje kao gotovo postoji u svom sjemenu još i prije tog procesa, koji je samo određena *realizi-*

rana dispozicija i preformacija nečega, što je prethodno već postojalo kao jedno, živo i cjelovito. A takvo shvaćanje upravo i jest u skladu s njegovom koncepcijom monade i njezinom strukturom.

Budući da mehanizam sa svojim pojmom inertne mase i mehaničkog kretanja, kao i svojim implicitnim dualizmom, što iz njega proizlazi, u krajnjoj liniji uvijek pretpostavlja, zahtijeva ili izričito postavlja nekog *izvanjskog* pokretača i vezu duše i tijela, Leibniz je već osnovnim određenjem supstancije kao sile, aktivnosti, samodjelatnosti, što je po njemu upravo *bit monade*, bio na putu da prevlada mehanističku koncepciju svijeta. No, kako ta aktivnost monade nema, kao što smo vidjeli, karakter samostvaralačkog dinamizma, već je monada kao stvoreno i unaprijed udešeno ipak samo psihički automat svoje vrste, kao što je tijelo isto tako fizički, odnos duše i tijela ostao je u Leibnizovoj filozofiji teorijski otvoreno pitanje upravo zato, što Leibniz tu nije bio dovoljno dosljedan. Njegov je zadatak međutim, što ga je sebi postavio, i bio u tome, ne da napusti mehanizam, već da ga uskladi s *teleološkim* objašnjenjem svijeta i da pokaže, kako se ta dva shvaćanja i tumačenja ne samo ne isključuju, nego se dapače teorijski dopunjuju. On je, uvidjevši i spoznavši ograničenost i osnovne unutrašnje poteškoće i proturječnosti mehanicizma, bio potpuno načisto s tim, da ga treba prevladati, ali je smatrao, da će to postići nadopunjavajući ga i usklađujući s teleologizmom, a da kod toga nije vidio, kako ga je to u krajnjoj liniji dovelo do jednog novog, višeg, svojevrsnog mehanicizma. Jer, dok je osnovna nerješiva poteškoća mehanizma suprotnost psihičkog i fizičkog, Leibniz svojom koncepcijom monade upada u novu suprotnost takozvanih tvornih i svrhovitih uzroka. Tako, na temelju strukture monade i prirodonaučnih (bioloških, mikroskopskih) istraživanja, Leibniz pokazuje nužnost usklađenja mehanizma i teleologizma, pa zaključuje:

»Ti su mi principi dali mogućnost, da se objasni prirodna veza, ili bolje, suglasnost duše i organskog tijela. Duša slijedi svoje vlastite zakone, a tijelo također svoje, i oni se sreću zbog unaprijed uređenog sklada (harmonie préétablie) među svim supstancijama, jer su sve one predočivanja jednog te

istog univerzuma« (78). — »Duše djeluju po zakonima svršnih uzroka (causes finales), pomoću požuda, svrha i sredstava. Tijela djeluju po zakonima tvornih uzroka (causes efficientes) ili kretanja. A ta dva područja, ono svršnih uzroka i ovo tvornih uzroka,[16] međusobno su usklađena« (79 — Monadologija).

Međutim, niti su ta područja ovdje *stvarno* usklađena, niti je ta *predodređenost* teorijsko rješenje problema, jer su ta dva područja s jedne strane samo nasilna konstrukcija, i s druge strane teološki zahtjev, a jedno i drugo proizlazi iz neprevladanog mehanizma i isključivo idealnog, kontemplativnog karaktera pojma djelovanja, aktivnosti. Pa kao što, na primjer, u Descartesa mora nužno nastupiti bog kao jedinstvo dviju supstancija, mišljenja i protežnosti, i garancija istinitosti spoznaje, tako se u Leibniza isto tako nužno postavljaju božja mudrost, volja i dobrota, da bi stvorile sklad ili harmoniju kako između psihičkog i fizičkog, dakle između tvornih i svršnih uzroka, tako i između svih jednostavnih supstancija ili monada, ali isto tako i kao prvi uzrok i jamstvo, da su izvedeni svi opći principi i zakoni prirode, što ih bog u sebi sadrži.

To je *unutrašnja proturječnost* Leibnizova sistema. Jer, dok je s jedne strane Leibniz, nastavljajući na Descartesovu problematiku odnosa svijesti i samosvijesti, riješio problem odnosa psihičkog i fizičkog *u smislu objektivnog idealizma*, s druge strane čak ni svojim pojmom sile nije mogao da se riješi mehanizma kao osnovne naučne pretpostavke vremena, pa polazi od njega i uklapa ga u svoj sistem kao kategoriju, koja objašnjava prirodno zbivanje. Tako on kaže: »Ja ne po-

[16] »Naravno da dijalektičar Hegelova kova nije mogao vrludati u uskim granicama suprotnosti između causa efficiens i causa finalis. Sa stanovišta današnje nauke učinjen je kraj cijelom ovom jalovom brbljanju o toj suprotnosti time, što mi iz iskustva i teorije z n a m o, da su materija kao i njen način postojanja, to jest kretanje, nestvorivi i da su prema tome k o n a č n i u z r o k s a m i m a s e b i; (podcrtao M. K.) naprotiv se onim pojedinačnim uzrocima, koji se u uzajamnom djelovanju kretanja svemira javljaju vremenski ili prostorno izolirani, ili ih izolira naša misao, uopće ne pridaje nikakva nova odredba, nego im se pridaje neki elemenat, koji izaziva zbrku, ako ih nazivamo d j e l a t n i m uzrocima. U z r o k k o j i n e d j e l u j e n i j e n i k a k a v u z r o k« (podcrtao M. K.) (Engels: »Dijalektika prirode«, str. 203).

ričem, međutim, da se prirodne pojave (zbivanja), pošto su jednom utvrđeni principi, *mogu i moraju* objasniti po pravilima matematske mehanike; samo uz pretpostavku, da se kod toga ne zaboravc divljenja dostojne svrhe (ciljevi) uređujuće providnosti. Ali principi fizike, a time također i mehanike ne mogu se dalje izvesti iz zakona o matematskoj nužnosti, već za svoje zasnivanje trebaju konačno ukazivanje na najvišu inteligenciju: *u tome leži pravo pomirenje između vjere i uma.«*[17]

Prema tome, čak i pomirenje religije i uma proizlazi u Leibniza iz uočene ograničenosti, unutrašnjih poteškoća i proturječnosti samoga mehanicizma. Na taj se način određena, velikim misaonim naporom izborena, razumska konstrukcija svijeta, sam razum kao opća zakonitost univerzuma prenosi apsolutno na boga, koji je prvi izvor, polazna točka i apsolutna garancija svih principa, u kojima je sadržana i iz kojih je izvedena čitava zakonitost prirode. Jer, teško je ljudskom umu, pošto je svoj svijet stvorio i po svojim ga vlastitim zakonima spoznao, shvatiti se ipak prvim i stvarnim stvoriteljem, jer je sam ograničen, a ima još toliko toga oko njega i u njemu samome, što on nije stvorio i što još nije postalo njegovim djelom, pa prema tome ni njegovim predmetom. Iz te apsolutne, sveobuhvatne i određujuće sigurnosti čovječjega razuma proizlazi, dakle, istovremeno i njegova apsolutna nesigurnost, što u pozitivnom i u negativnom smislu rezultira u nužnosti i zahtjevu postavljanja boga kao prvog apsolutnog principa sebe i svega drugoga. Bog je tako stalni pratilac ljudskog uma, njegova granica i memento, koji ga neprekidno podsjeća na svoju vlastitu ograničenost, a ta je ograničenost opet *postulat* njegove neograničenosti i savršenstva. Dovedena do svojih krajnjih granica i konkretne povijesno-teorijske mogućnosti, logika, spoznaja, nauka čini tu skok u nepoznato i, nezadovoljavajući se postignutim i sumnjajući u nj, »logički« traži izlaza na drugom, opet na »svojem« području. Jer, i razumska, logička konstrukcija svijeta i naknadno stvaranje svijeta po bogu jesu njezino djelo. I stoga samo

[17] »Über das Kontinuitätsprinzip« (1687), — Hauptschriften, Bd. I, str. 93. (podcrtao M. K.).

onda, kad se ne bi uvidjelo, da je bog ovdje sveden u nužne granice razuma,[18] i to upravo Leibnizova razuma, i zakona prirodnonaučne spoznaje, kojima je podvrgnuta i po kojima je ograničena i sama božja volja, koja ne može da čini ništa, što ne bi bilo u skladu s tim zakonima, to jest sa svojim vlastitim, odnosno Leibnizovim zakonima, samo onda, dakle, bila bi ovdje čudna postavka stvaranja svijeta po bogu. Jer, koliko je za objašnjenje nestvorenosti prirode i živih bića u Leibnizovoj koncepciji zapravo suvišno doslovno shvaćeno stvaranje svijeta po bogu i uopće sva teološka argumentacija, proizlazi implicite kako iz čitave konstrukcije svijeta, tako i iz mnogih značajnih Leibnizovih naučnih postavki i prirodnih zakona uopće, koji upravo obaraju svaku pretpostavku i predodžbu nekog stvoritelja, kao na primjer ova misao: »... ipak nije ništa prirodnije, nego pretpostaviti, da ono što nema početka, isto tako nema ni svršetka«.[19]

A niti priroda, niti živa bića, niti monada nemaju prirodnog početka i svršetka pa ne mogu ni početi ni svršiti, ne mogu postati niti biti uništeni, osim ako u tom smislu ne bi intervenirala božja volja. Ali božja je volja ograničena razumom i određena samim svojim zakonima, što ih Leibniz otkriva i postavlja u osnove prirodnog i svjetskog zbivanja, pa je nemoguće pretpostaviti, da bi bog mogao učiniti nešto, što bi proturiječilo njegovu, dakle Leibnizovu razumu, jer bi u tom slučaju bog bio bezuman, što je suprotno njegovu osnovnom određenju kao najvišoj mudrosti. Tako Leibniz, koliko god to postavljanje boga bilo naizgled logički izvedeno, odnosno upravo zato, što *jest* logički osnovano, primorava

---

[18] Za to određenje Feuerbach točno kaže:

»Spinoza odriče bogu razum i volju, jer se oni, uzeti u antropomorfističkom smislu, odnose na nešto drugo kao svoj predmet i suprotnost, a bog, ako mu se pripiše razum, jest isto, što on misli, predmet i misao u njemu su jedno.

Mudrost, dobrota, pravednost bitno izražavaju samo odnos prema nama. To su bitna i realna svojstva boga.« (L. Feuerbach: isto.)

[19] Vidi opširnije: Hauptschr., II — Aus dem Briefwechsel zwischen Leibniz und Arnauld.

Ova je misao ovdje po Leibnizu izvedena kao jedan od zaključaka iz bioloških istraživanja Malpighia, Swammerdama i Leeuwenhoeka, u diskusiji s Arnauldom, ali se odnosi i na zakon o održanju sile, kao što isto tako proizlazi iz pojma monade.

boga da misli i djeluje po njegovim zakonima. Da je Leibniz osjetio, shvatio i spoznao povijesnost svoje i praktičke i misaone pozicije, a on se svojim principom kontinuiteta veoma približio pojmu povijesnosti, on bi možda uvidio, da bog po istoj toj logici može misliti i djelovati i po drugačijim zakonima razuma i prirode i spoznajne misli uopće, ukoliko ne bi i onda opću zakonitost svijeta, danu u umu, nazvao bogom. Pa ipak je, dobro shvaćeno, u tom smislu dovoljno i ovo: »Mogu stoga zakoni kretanja, kao što to hoće pater Malebranche, i biti ovisni o božjoj volji, pa ipak će sama ta volja u svemu, što čini, a da bi to suglasno učinila, održavati red i um, a time također u utvrđivanju prirodnih zakona ne će nigdje narušiti princip, o kojemu je ovdje riječ, a niti također zasnovati slabo povezana i nepotpuna pravila.«[20]

VIII

No, pored tih i takvih argumentacija, što iznutra ograničavaju i ruše osnovne atribute i određenosti boga samom logikom njihova dokazivanja i opravdavanja, Leibniz se i posebno potrudio da pokaže i dokaže, kako se i filozofski mogu zasnivati osnovna učenja i dogme teologije, da religija ne proturječi razumu, da je bog stvorio najbolji od svih mogućih svjetova i da utvrdi egzistenciju božju. Tako je nastala njegova »Teodiceja« (1710),[21] napisana na molbu pruske kraljice Sophie Charlotte, kako bi se suprotstavilo shvaćanju *Pierra Baylea,* koji je tvrdio ne samo da se religija i filozofija ne mogu uskladiti, nego da vjera i njene dogme apsolutno proturječe umu, pa se u učenje pozitivne religije može samo vjerovati, ali se ono ne može logički, racionalno dokazati, zasnovati i opravdati.

---

[20] Leibniz: Über das Kontinuitätsprinzip« (Hauptschr., Bd. I, str. 91.).

[21] »Svrha je Teodiceje — kaže Feuerbach — da suprotno Bayleovu mišljenju dokaže p o d u d a r a n j e vjere i uma, kako bi istovremeno zadovoljio interese teologije i interese filozofije. Postavlja se pitanje, kako je Leibniz mogao sasvim različite i suprotne kategorije, što leže u osnovi teologije i u osnovi filozofije, jednu s drugom pomiriti. K a t e g o r i j a t e o l o g i j e j e s t r e l a c i j a, a f i l o z o f i j e j e s t s u p s t a n c i j a l n o s t. (Ludwig Feuerbach: isto.)

Ako je, suprotno Bayleu, čitavu tu teološku problematiku htio racionalno postaviti, Leibniz je, dakako, izvođenje i dokazivanje osnovnih stavova morao dovesti u sklad sa svojim sistemom i zasnovati ih na svojoj filozofskoj koncepciji, za što je već u mnogim svojim postavkama imao dovoljno elemenata. Trebalo ih je samo povezati i sistematizirati i iz njih izvesti zaključke, pa je Leibniz s pravom primijetio, da mu se problematika »Teodiceje« nametala već mnogo prije i da je već godinama osjećao potrebu obraditi je u jednoj cjelini, kako bi popunio jednu prazninu u svom učenju. Tako Leibniz svoja teološka razmatranja osniva neposredno na jednoj od osnovnih postavki svoje spoznajne teorije, koja proizlazi iz pojma individualne supstancije, pa prema tome istovremeno i metafizike, to jest na određenju i odnosu takozvanih *istina iskustva* (vérités de fait) i *istina razuma* (vérités de raison).

Istine razuma dane su i osnovane *principom proturječnosti*, i sve ono što im je suprotno, proturiječi im po sebi, pa su te istine, kao i identični stavovi (ili aksiomi) izvedene a priori, odnosno logički su i metafizički zasnovane i kao takve *nužne*.

Kako nužne ili vječne istine imaju svoj osnov ili izvor u božjem razumu, to one predstavljaju bitne stvari, pa se »pomoću spoznaje nužnih istina i njihovih apstrakcija uzdižemo napokon do refleksivnih akata mišljenja, do misli o »ja« i razmatranja naše unutrašnjosti, i to tako, da razmišljajući o sebi samima dolazimo do pojmova bitka, supstancije, jednostavnog ili sastavljenog, nematerijalnog i boga samoga, shvaćajući da ono, što je u nama ograničeno, u njemu je bez granica. I ti refleksivni akti dobavljaju nam glavne objekte našeg umovanja« (Monadologija, 30). Ali postoje isto tako i istine iskustva, suprotnost kojih ne uključuje proturječnost, pa one nisu ni metafizički, ni logički zasnovane, a to su *slučajne* istine. Međutim krivo bi bilo pretpostaviti, da te hipotetičke istine, koje se odnose na svijet pojava, nisu nikako određene, jer one se temelje na principu *dovoljna razloga* i njime su opravdane. Jer, ono što nije nužno, to jest što po sebi samom nije odredljivo i određeno, odnosno što nije razumom utvrđeno, nije nepostojeće, nego je *moguće*, a ono, što je samo moguće, nije i po sebi stvarno, jer njegova egzi-

stencija ne uključuje u sebi esenciju, pa razlog svog postojanja nema u sebi, nego u drugom. Konačna stvar ili egzistencija nije prema tome zasnovana na sebi, nego izvedena od druge, ova opet od druge i tako u beskonačnost, a sve zajedno, da bi uopće bile zbiljske, moraju imati svoj konačni razlog u beskonačnom, u apsolutnoj biti ili svom prvom uzroku, koji u sebi samom ima svoju egzistenciju, a to je bog. To je jedan od dokaza da bog postoji, ali je to istovremeno i posljednji ili dovoljan razlog postojanja svih konačnih ili slučajnih stvari, odnosno istina iskustva. Posljednji dovoljan razlog svih stvari ili jamstvo njihove egzistencije jest dakle u bogu, odnosno u jednom od njegovih atributa: u božjoj volji. Na taj način spoznajnoteoretska razlika između istina iskustva i istina razuma u osnovi je ontološka razlika između slučajnog i nužnog, mogućeg i realnog, pa je time po Leibnizu određen *odnos egzistencije i esencije* kao jedan od osnovnih problema nove filozofije, što ga je eksplicite postavio već Spinoza. Prema tome ono što se ne može spoznati po sebi samom, ima svoj dokaz u bogu, pa izvori razlike između mogućeg i realnog proizlaze iz razlike dvaju božanskih atributa, to jest razuma, koji se odnosi na biti, i volje, koja se odnosi na egzistencije.

Kao posljednji razlog svijeta pojedinačnih, slučajnih, pojavnih stvari ili egzistencija, bog svojim razumom predočuje i sadrži u sebi dakle sve mogućnosti, o kojima njegova volja odlučuje, izabira i stvara po principu najboljega, a kako u izboru svih mogućih svjetova, što ih ima pred sobom, može postojati samo jedan, to mora za taj izbor postojati dovoljan razlog, a taj se po Leibnizu nalazi u doličnosti i stupnjevima savršenstva tih svjetova, od kojih svaki prema svom većem ili manjem savršenstvu ima pravo da teži za egzistencijom. Zbog toga je bog stvorio najbolji i najsavršeniji od svih mogućih svjetova, što ga je svojom beskonačnom mudrošću mogao spoznati, svojom dobrotom odabrati i voljom stvoriti, i u tome se sadrži Leibnizov takozvani *metafizički optimizam*.

Iz toga proizlazi, da je svijet kao djelo božje u cjelini savršen, pa sva ukazivanja na nesavršenosti pojedinih njegovih dijelova i sva zla, što iz toga proizlaze, odnose se samo na pojedinačne stvari, koje su po sebi ograničene, i na njihove međusobne odnose, pa ta zla ne proizlaze niti od boga, niti od

cjeline svijeta, već su rezultat upravo te ograničenosti pojedinih njegovih momenata, što se upravo kao takvi i razlikuju od boga, koji je apsolutna supstancija i savršenstvo. U tom smislu svaki mogući svijet, koji treba da se sastoji iz konačnih stvari, jer bi inače postojao samo bog, mora da je upravo zbog svoje konačnosti i ograničenosti, što proizlazi iz njegove stvorenosti, u svojim dijelovima nesavršen, pa ta nesavršenost ne proizlazi iz prirode boga, nego iz prirode konačnih stvari.[52] Tako iz te ograničenosti, kao metafizičke osnove nesavršenstva proizlaze i nastaju zla i patnje u svijetu ili takozvana fizička zla, a iz ovih opet grijeh kao moralno zlo. Izvor zla uopće prema tome nije u bogu, nego u svijetu, nije u cjelini, nego u pojedinačnom, a mi kao ograničena bića krećemo se uvijek u krugu konačnog, ograničenog i pojedinačnog, pa govoreći o zlu ne mislimo na beskonačnu, apsolutnu svrhu najvišeg bića, što ju je imao pred sobom stvarajući svijet, jer nam je kao takvima ona nedokučiva i nespoznatljiva.

S kojim pravom pak sam Leibniz zaključuje o nečemu, što je nedokučivo i nespoznatljivo, i to utvrđuje, na to on nije odgovorio, i to ostaje otvoreno pitanje, kao što iza svih tih njegovih razmatranja ostaje pitanje, da li je taj svijet ne samo najbolji od svih mogućih svjetova, nego stvarno i dovoljno dobar. No, to se i ne može ovako rješavati, kako je postavljeno, jer raspravljanje o dobroti svijeta u osnovi je promašeno stoga, što to nije teorijsko pitanje, u što ovdje ne treba dublje ulaziti.

IX

No, i u tom teološkom ruhu, u tim nasilnim konstrukcijama i dokazima pod svaku cijenu, i u toj, u naučnom smislu uzeto, *kvaziproblematici*, Leibniz je ostao dosljedan samome sebi i čitavoj svojoj filozofskoj koncepciji. Pa, dok utvrđuje postojanje najviše monade (boga), istovremeno ukazuje na postojanje najnižih monada, osjetilnog — materije kao *opće*

[52] To je jedan dokaz za postojanje boga na osnovu odnosa beskonačnog i konačnog, boga i svijeta, što ga je postavio već Nikola Kuzanski.

veze svih monada. — »Kad jedno inteligentno biće — kaže Leibniz — ne bi imalo nikakvih drugih ideja, osim razgovijetnih, onda bi ono bilo bog, i njegovo bi znanje bilo bez granica. Čim naprotiv postoji miješanje nejasnih misli, tu su osjeti, tu je materija. Jer te misli potječu iz međusobne veze (odnosa) svih stvari po trajanju i protežnosti. Stoga nema u mojoj filozofiji nijednog umnog bića bez organskog tijela i nijednog stvorenog duha, koji bi bio potpuno odvojen od materije.«[23] A to je već prvoklasna misao, kojom je Leibniz prevladao mnoge osnovne ograničenosti svoga vremena u shvaćanju bića i čitavog kompleksa duhovnosti, pa je s te pozicije, izgrađene i formirane već mnogo prije, mogao svojom zaista suptilnom analizom na svoj način dati odgovor na Lockeovo u osnovi jednostrano tumačenje problema takozvanih *urođenih ideja*. U svom opsežnom djelu »Nouveaux Essais sur l' entendement humain« (1704 — izdano prvi puta tek 1765) Leibniz se temeljito pozabavio tim problemom, a da bi to mogao, on ga je osvijetlio sa svih aspekata, što se odnose na tu problematiku, pa je time dao kao neki rezime čitave svoje filozofije, a istovremeno i produbljenje mnogih svojih (spoznajnoteoretskih) stavova.

Upravo zato što pitanju urođenih ideja, kao posebnom spoznajnoteoretskom problemu, nije prišao isključivo s pozicija spoznajne teorije, u okviru koje se taj, i svaki drugi problem, ne samo ne može riješiti, nego ni postaviti, a što je zapravo Locke pokušao,[24] već mora biti *ontološki* zasnovan, budući da je spoznajnoteoretska problematika u osnovi istovremeno i ontološka, pa upravo o postavljanju i rješenju problema bitka ovisi mogućnost postavljanja i rješavanja spoznaje, — Leibniz je *samom svojom ontološkom pozicijom* bio bliži rješenju tog problema nego Locke. Jer čitava Leibnizova filozofska, ontološka, dakle monadološka koncepcija, sa svojim pojmom monade kao individualne supstancije, s pojmom aktivnosti i sile, s principom kontinuiteta, s rješenjem odnosa svijesti i samosvijesti, i na toj osnovi fizičkog i psihičkog u

---

[23] Leibniz: Théodicée, II, 124.

[24] Leibniz inače empirizam uopće i Lockeovu filozofiju posebno naziva površnom filozofijom i odriče Lockeu svaku pravu filozofsku temeljitost.

smislu objektivnog idealizma, pa napokon sa svojim shvaćanjem živog bića ili organskog uopće, uključuje u sebe i rješava, samo s drugog aspekta, to jest sa stanovišta *racionalizma*, onu istu problematiku, što je predmet razmatranja i Lockea i čitavog empirizma.

U središtu te problematike kako empirizma, tako i racionalizma, stoji postavljanje subjekta kao supstancije ili nečeg objektivnog, i to je zapravo osnovno pitanje čitave novovjekovne građanske filozofije od Descartesa i Bacona do Hegela. Pa, dok taj problem empirizam sagledava i postavlja s pozicija i u okviru isključivo izvora, granica, spoznajnih mogućnosti i dosega misaona subjekta, napadajući i odbacujući svaku »metafizičku, ontološku spekulaciju«, a da istovremeno sa svojim pojmovima »primarnih i sekundarnih kvaliteta« i pojmom refleksije kao djelatnosti duše *nužno* i neophodno ostaje na tlu same te »prognane spekulacije«, i iz nje ne može izići drugačije, nego samo Humeovim skepticizmom, — racionalizam pak s druge strane samim svojim postavljanjem (po Descartesu) zasniva bitak na duhu, na mislećem subjektu, na »ja«, ili govoreći jezikom empirizma, upravo na tim *refleksijama* i sekundarnim kvalitetima kao onom, što proizlazi iz samog subjekta, odnosno što je on sâm, dakle supstancija. Taj povijesni dualizam kretanja novovjekovne misli, po liniji empirizma i po liniji racionalizma, završava u Hegelu, i tek tu, *ovako postavljen*, razrešuje svoju suprotnost u posljednjoj konzekvenciji svoga teorijskog postavljanja, pa je u tom smislu upravo Hegelova filozofija kao vrhunac i posljednji najviši domet građanske filozofske misli pravi i jedini *unutrašnji kriterij* za sagledavanje i spoznaju, dakle određenje specifične jednostranosti i ograničenosti, a istovremeno i *dosega* svakog pojedinog stadija novovjekovnog razvitka spoznaje.

Taj zahtjev, da se sagleda, uoči i spozna osnovni pravac kretanja građanske filozofske misli i njena centralna problematika postavljanja i argumentiranja mislećeg, spoznajnog subjekta kao totaliteta i sveobuhvatnosti, koji iz sebe sama stvara svoj predmet i svoj svijet i konstituira ga po svojim vlastitim zakonima, pa subjekt kao bitak na sebi zasniva objektivnu stvarnost i sam je svoj objekt — takav teorijski zahtjev implicira određenu *metodološku poziciju*, koja omo-

gućuje da se svaki od tih stupnjeva razvitka nove filozofije, u kompleksu svoje povijesne određenosti, odnosno ideološke uvjetovanosti i samog svog teorijskog dosega, dosljednosti i dorečnosti postavi na svoje pravo mjesto, i da mu se dade povijesno-teorijsko određenje po njegovu stvarnom značenju.

Tako je već Leibniz, promatrano s tog stanovišta, u svojoj filozofskoj koncepciji sažeo i pretpostavke empirizma i pretpostavke racionalizma i kritički prevladao njihove isključive jednostranosti, usmjerivši ih prema jedinom mogućem rješenju, kojem su kao dvije strane jednog problema po svojem postavljanju u osnovi težili, to jest u pravcu objektivnog idealizma, dakle u krajnjoj liniji k identitetu bitka i mišljenja.

Pitanje urođenih ideja bilo je Leibnizu samo dobar povod i sretno izabran problem, u kojem su se te suprotnosti aspekata najjasnije uočavale, i na kojem je mogao pokazati, kako se one izmiruju i sjedinjavaju.

Leibniz se potpuno slaže s Lockom, a to mu dopušta i pojam monade i karakter njena predočivanja i čitava njena struktura, kao i princip kontinuiteta, da u duši postoji čitav kompleks osjetilnosti, nejasnih predodžbi i neprimjetnih psihičkih stanja, što sve zajedno čini osjetilnu spoznaju, i na čemu se kao pojedinačnom zasniva i jest samo iskustvo ili spoznaja činjeničnih istina. Stoga on prihvaća poznatu senzualističku postavku, koja je usmjerena protiv shvaćanja urođenosti ideja, a koja glasi: »Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu« (Nema ničega u intelektu, što prije ne bi bilo u osjetu, opažaju). Ali ta osjetilna spoznaja ili takozvano vanjsko iskustvo, upravo kao kaotično, pojedinačno, nejasno i slučajno, nikada nam ne može dati i jamčiti *sigurnost* jedne nužne, opće ili apriorne istine, koja je proizvod razuma, intelekta. »...Izvori, to jest prvobitni dokazi istina, o kojima se radi, mogu biti samo u razumu. Osjetila mogu te istine poticati, opravdati i utvrditi, ali ne mogu dokazati njihovu nepogrešivu i vječitu sigurnost.«[25] Prema tome upravo ta sigurnost i nužnost, što je svojstvo na primjer

[25] Leibniz: »Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand« — izd. E. Cassirer (Felix-Meiner Verlag, 1916), str. 47.

principu identiteta, jednostavnim istinama razuma ili aksiomima, kao i onima, koje se mogu iz njih apriorno izvesti i t. d., ukazuje na to, da pripadaju razumu i nikada ne bi mogli biti dobiveni iskustvenim putem.

Isto tako refleksijom ili samopromatranjem svoje unutrašnjosti dolazimo do ideje bitka, jednostavnog, sastavljenog, mogućeg, identičnog, istoga, različitoga i t. d., dakle upravo do onih pojmova, bez kojih se uopće ne bi mogla misliti jedna nužna istina, koji su dakle osnovne pretpostavke i opći uvjeti mišljenja i svakog mogućeg iskustva. A sve te ideje, pojmovi i principi zasnovani su na razumu, njemu pripadni, dakle *urođeni*. Postoji dakle činjenično znanje i iskustvena spoznaja, ali uz pretpostavku intelekta, koji je omogućuje. Prema tome, cjelokupnost urođenih ideja jest sam razum, s kojim se misli, jest njegova moć i sposobnost, ali ne, kako kaže Leibniz, u smislu proste mogućnosti shvaćanja, nego kao osnova, *konstituens*, gotovost, preformacija. Stoga on zaključuje: »Ja sam taj predmet temeljito istražio i pokazao, da u duši zapravo postoje određene datosti mišljenja, određeni objekti *razuma*, koji nisu dobiveni preko vanjskih osjetila, naime sama duša zajedno sa svojom djelatnošću *(nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse*, ničega nema u intelektu, što ne bi bilo u osjetu, *osim samoga razuma)*. Ali odmah zatim dodaje:

»Unatoč tome nalazim, da nema apstraktne misli, koja ne bi bila praćena bilo kakvim materijalnim predodžbama ili tragovima: zato sam postavio osnovni stav, da između duševnih zbivanja i materijalnih događanja postoji potpuni *paralelizam*, i pokazao, da je duša sa svojom djelatnošću doduše od materije nešto različito, ali da je ipak svagda praćena organima materije, tako da su njezine funkcije također svagda praćene takvim materijalnim organima, koji im (tim funkcijama, M. K.) moraju odgovarati, i da taj odnos jest i uvijek će biti recipročan.«[26]

[26] Leibniz: »Betrachtungen über die Lehre von einem einigen, allumfassenden Geiste« (1702) — Hauptschr., Bd. II, str. 54.

Zanimljivo je sjetiti se ovdje, da je i taj paralelizam po Leibnizu, kao što smo vidjeli, konvergencija, približavanje, idealno podudaranje, sastajanje u beskonačno malim razlikama ili beskonačno mala razlika među njima.

No, pojam se urođenosti u Leibniza ne odnosi samo na razum i um i nužne istine, koje po sebi jesu razgovijetnost i sigurnost, jer je tu Descartesova jasnoća povučena u osjetilnost. Svaka je monada, naime, pa imala ona i najkonfuznije ideje ili predodžbe, mali svijet za sebe, aktivnost i samodjelatnost, ne trpeći nikakva utjecaja izvana, pa iz same sebe stvara i djeluje. Stoga urođenost ideje nije samo svojstvo duša, koje imaju apercepciju ili samosvijest, već isto tako svake pojedine monade. Urođenost ovdje u najširem smislu znači stvaranje iz sebe i samodovoljnost, kao opća svojstva monada na svim stupnjevima razvitka i svim sposobnostima i modifikacijama predočivanja i htijenja. Zato u ovom smislu urođenost ideja, a u skladu s koncepcijom monade, ne isključuje, kao u Descartesa, njihovu konfuznost i *nije identična s razgovijetnošću.* Dapače, upravo je ta nejasnoća, neprimjetljivost, neopažljivost za Leibniza karakteristična za urođenost ideja, za beskonačno mnoštvo spoznaja, kojih nismo svijesni, a ipak postoje u nama. One dolaze do svijesti, kad ih trebamo i kad ih se moramo sjetiti, da nam posluže u bilo kojoj prilici, »jer na sve, što znamo, nemoguće je misliti odjednom« (Novi eseji).

Intelekt ima dakle u sebi svoju zakonitost i nužnost, on je tvorac nužnih, općih i sigurnih istina, i kao organizirano, po svojim zakonima preformirano, prerađeno i oblikovano iskustvo i osjetilni materijal, on je sam svoj predmet i sam se takvim postavlja.[27]

Svijesni sadržaj postaje predmetom samosvijesti, refleksije, apercepcije, mislećeg subjekta (»ja«). Predmet nije više subjektu po prirodi nešto apsolutno različito. Naprotiv, »raz-

---

[27] O problemu urođenih ideja i empirizmu uopće, interpretirajući Leibniza, Feuerbach kaže slijedeće:

»Uvjeriti se o nekoj istini ili spoznati je kao istinu, ne znači stoga ništa drugo, nego spoznati je u identitetu s umom; ali spoznati je kao identičnu s umom, ne znači ništa drugo, nego spoznati je kao a priori u umu zasnovanu, njemu imanentnu, njemu urođenu, premda iskustvo može to uvjerenje posredovati. Ali posredovanje je samo uvjet, ne geneza, ne porijeklo (kurziv M. K.). Bez zraka i vode, svjetla i topline ne izrasta cvijeće iz biljke. Ali, koliko bi grubo i krivo bilo htjeti iz tih uvjetujućih materija izvesti sam cvijet, toliko je grubo i krivo shvatiti osjetila (osjete, opažaje) kao izvore ideja, premda, što se samo po sebi razumije, osjetilne predodžbe upravo zato, jer su osjetilne, postaju i nastaju u osjetilima« (L. Feuerbach, isto).

matranje *prirode stvari* nije često ništa drugo, nego spoznaja prirode našega duha i onih urođenih ideja, što ih ne treba tražiti izvana« (Novi eseji).

Time Leibniz neposredno anticipira Hegela, jer je njegov sistem teorijska pretpostavka Hegelova apsolutnog idealizma. Ne samo po onom bitno novom, čime prevladava mehanizam 17. stoljeća, i ne samo spoznajom ograničenosti i teorijske neodrživosti empirizma i racionalizma, ukoliko se kreću u krajnostima, već isto tako po tendenciji, po perspektivama, što ih otvara, po ukazivanju i jasnom osvjetljivanju nužnosti određenog pravca, u kojem se građanska misao kreće tada i kuda će se kretati ubuduće, Leibniz je neposredni preteča njemačkog klasičnog idealizma 18. i 19. stoljeća. No, dakako, isto tako po mnogim stvarnim filozofskim rješenjima, što ih je dao, usprkos svojoj teologiji, proturječnostima, u koje je zapadao i nedosljednostima, koje nije mogao izbjeći. Isto tako u svakom momentu njegove filozofije, njegovih naučnih i filozofskih postavki i izvođenja probija i dolazi do izražaja duboko dijalektički smisao i karakter Leibnizove misli i duha.

ZAKLJUČAK

Čitavo ovo razdoblje razvitka filozofije i nauke, što smo ga ovdje ukratko razmotrili i prikazali po bitnim njegovim problemima, ima jednu opću karakteristiku, koja kao sama po sebi razumljiva pretpostavka leži u osnovi svakog tadašnjeg filozofskog i naučnog istraživanja, a to je — *tretiranje čovjeka kao prirodnog bića*.

Okretanje spoznaje od srednjovjekovne teologije i skolastike, u kojima se priroda proučavala po Aristotelovim naučnim zasadama, k *direktnom* i sve dubljem istraživanju prirodnih pojava i zakona, bilo je već za Renesanse revolucionarni misaoni prevrat, što se kasnije, na osnovi sve širih praktičnih, ekonomskih mogućnosti, a u neposrednoj vezi s naučnim dostignućima, nastavlja upravo nezadrživim tempom. Postavljanje problema metode u središte znanstvenog zanimanja i kao neophodnu polaznu točku (Bacon, Descartes), da bi se njegovim rješenjem ušlo u sve dublje probleme, što iz njega proizlaze, bio je i povijesno i praktično i teorijski zahtjev prvog reda i »životno pitanje« epohe. Jer, nadvladati prirodu i sebi je podčiniti, značilo je spoznati njene zakone, a prije toga naći metodu, koja bi bila adekvatna tom istraživalačkom pothvatu, slijediti ih, ovladavati njima i upotrebljavati ih u svoje ljudske svrhe i za svoje potrebe, odnosno za zadovoljavanje tih potreba, a to je istovremeno značilo pokoravati se prirodnim zakonima (Bacon: Natura parendo vincitur!).

Tako čovjek postepeno, svojim praktičkim, tehničkim i naučnim, spoznajnim zahvatom, otkida za sebe dio po dio vanjske prirode u obliku *svog proizvoda*, koji je njegova pobjeda nad njom, njegova moć i potvrđenje njegove moći,

odnosno njegovo samopotvrđenje kao čovjeka. Ali taj njegov proizvod, u svom neposrednom prirodnom obliku, kao predmet za zadovoljavanje njegove potrebe, istovremeno je afirmacija njega kao čovjeka u određenim uvjetima njegova života, to jest sam taj proizvod stvara te uvjete i mogućnosti, i kao društvena manifestacija čovjeka poprima oblike, što izmiču čovjekovoj kontroli i izlaze iz isključivog prirodonaučnog i tehničkog zahvata. Gospodstvo nad prirodom nije dovoljno, da bi čovjek mogao vladati i samim sobom, jer on nije samo prirodno biće ili jedan dio prirode, već isto tako i društveno, povijesno biće. Stoga čovjeka zarobljavaju isto toliko i društvene formacije, kao na početku vanjska priroda, prema kojoj se osjećao nemoćnim. Razum, koji, spoznajući prirodu, konstituira sebe po zakonima fizike, matematike, geometrije i mehanike, ne može pored sve svoje prirodne sveobuhvatnosti da riješi sve one probleme, što ih stvara postepeno upravo tehnička primjena toga razuma: u industriji. Jer industrija, ili općenito čovjekova tehnička moć nad prirodom, ne rješava sve njegove *ljudske probleme*, već naprotiv postavlja nove, kojima apstraktni prirodni, i kao takav ograničen, razum nije više dorastao.

Tako se pred čovjeka postavljaju ne samo njegovi problemi kao prirodnog bića ili dijela prirode, ne priroda u svojoj »neposrednoj datosti«, u svom »sirovu obliku«, ili u konstrukciji svoje razumske matematsko-fizičke zakonitosti, već čovjek kao izmijenjena priroda, kao tvorac i preobražavatelj svog predmetnog svijeta i sebe u njemu, dakle upravo kao aktivno društveno-povijesno biće, jer ni sami prirodonaučni, matematski i fizički zakoni prirode nisu ništa drugo, nego rezultat teorijsko-praktičke aktivnosti, djelovanja na prirodu i njenog predmetnog mijenjanja po čovjeku i za čovjeka. U tom smislu Engels je pisao slijedeće:

»Prirodna znanost, baš kao i filozofija, dosada su potpuno puštale iz vida utjecaj čovječje djelatnosti na njegovo mišljenje. One poznaju, s jedne strane samo prirodu, s druge strane samo mišljenje. Ali bitnu i najbližu osnovu čovječjeg mišljenja čini — ne priroda kao takva, nego *upravo mijenjanje prirode od strane čovjeka*. Čovječja inteligencija rasla je razmjerno tome, kako se čovjek učio mijenjati prirodu.

Prema tome naturalističko shvaćanje povijesti, kakvo nalazimo u manjoj ili većoj mjeri kod Drapera i drugih prirodoslovaca, prema kojima tobože samo priroda utječe na čovjeka te uvijek samo prirodni uvjeti određuju njegov povijesni razvitak, jednostrano je i ono zaboravlja, da obratno i čovjek djeluje na prirodu, da je mijenja, da sam sebi stvara nove uvjete opstanka. Od »prirode« Njemačke iz doba seoba starih Germana preostalo je vraški malo. Površina zemlje, klima, vegetacija, fauna pa i ljudi sami, neizmjerno su se izmijenili, a sve to zahvaljujući ljudskoj djelatnosti, dok su promjene, koje su nastale u prirodi Njemačke bez sudjelovanja čovjeka, sasvim neznatne.« (Engels: »Dijalektika prirode«, str. 182 — kurziv M. K.)

Čovječja se djelatnost, a s njom i njegova ljudska predmetnost, produbljuje i proširuje, obuhvaća sve šira područja svoga bivanja, pa se potvrđuje i sagledava u novim aspektima svog društveno-povijesnog života, koji jest i postaje jedan od konstitutivnih momenata njegova određenja kao čovjeka. Apstraktni se razum sa svojom prirodonaučnom i matematskom predmetnošću i određenošću preobražava tako i mijenja u tom smislu, što postavlja pred sebe i rješava *nove ljudske zadatke*, koji proizlaze iz osvajanja i stjecanja novih područja: povijesti, društva, ekonomije, društvene akcije, jednom riječju iz totaliteta čovječjih manifestacija, u kojima se on ljudski sagledava, opredjeljuje i određuje. Gospodstvo nad prirodom prerasta nužno u zahtjev i potrebu gospodstva nad samim sobom i svojim novim, po njemu stvorenim svijetom, u kojem su samom nužnošću povijesnog razvitka proizvodi njegova rada i uma u društvenom i ideološkom obliku postali otuđenjem njega kao čovjeka. A taj zahtjev i potreba rješenja svojih ljudskih i društvenih problema premašuje mogućnosti analitičkog i algebarskog prirodonaučnog razuma filozofije i nauke 17. stoljeća, koji tako, povijesno i teorijski uzevši, i pored maksimalnih svojih racionalnih dostignuća, ostaje ograničena forma i jedan od značajnih stupnjeva u razvitku spoznajne misli i čovjekova ovladavanja svojim svijetom.

Tek je Marx kasnije ukazao na tu *društvenu bit* i na prave putove rješenja problema čovjeka.

ODABRANI TEKSTOVI FILOZOFA

RENÉ DESCARTES

PRAKTIČNA I JASNA PRAVILA UPRAVLJANJA DUHOM U ISTRAŽIVANJU ISTINE

PRAVILO I.

Proučavanjima treba da je cilj pružanje duhu takvog vodstva, koje će ga voditi donošenju solidnih i istinitih sudova o svemu, što se događa.

Navika je to ljudi da, čim izvjesnu sličnost zapaze između dvije stvari, obadvije sude, i u onome u čemu su različite, primjenjujući na obje ono, što je za jednu istinito. Tako kad prave loše usporedbe između nauka, koje se čitave sastoje od misaone spoznaje, s vještinama, koje zahtijevaju izvjesnu tjelesnu vičnost, i kad vide, da ne treba svima vještinama odjednom učiti istoga čovjeka, već da najboljim majstorom u svojoj vještini lakše postaje onaj, koji se samo jednoj posvećuje, jer iste ruke koje zemlju kopaju i u citru udaraju, i mnogim se takvim raznim poslovima posvećuju, ne mogu se u svima njima tako osposobiti, kao što mogu radeći samo na jednome od njih; onda isto i za nauke vjeruju i, razlikujući ih međusobno zbog različitosti njihovih predmeta, smatraju da treba stjecati svaku posebno, sve druge ostavljajući po strani. U tome su se nesumnjivo prevarili. Jer, kako sve nauke nisu ništa drugo do mudrost ljudska, koja ostaje uvijek jedna i ista, ma koliko različiti bili predmeti, na koje se ona primjenjuje i koja se zbog njihove raznoličnosti ne mijenja baš kao što ni svjetlost Sunca zbog raznolikosti stvari koje osvjetljava, ne može se raditi o tome, da se duhovima propisuju ma kakve granice; i daleko od toga da nas spoznaja

jedne istine, kao i prakticiranju jedne vještine, od pronalaženja druge istine odvraća, naprotiv, ona nas u pronalaženju ove druge pomaže. I zaista mi se čini čudnovatim, da se s toliko brižljivosti produbljuju običaji ljudi, svojstva biljaka, kretanje zvijezda, transmutacija metala i drugi predmeti sličnih disciplina, a da se nitko ne nađe ni da pomisli na zdrav razum ili opću Mudrost, iako se sve ostalo ima ocijeniti ne sebe radi, već zato što je njoj u nečem pridonijelo. Nije, dakle, to bez razloga što ovo pravilo stavljamo ispred svih drugih, jer nas ništa više ne zavodi s pravog puta istraživanja istine nego to da upravljamo svoja proučavanja ne ovom općem cilju, već izvjesnim posebnim ciljevima. Ne govorim ovdje o onima, koji su loši i za osudu, kao što su taština ili sramna zarada: izvjesno je da prepredenjaštvo i prijevare prirođene vulgarnim duhovima otvaraju u tome smislu mnogo korisniji put, nego što to može solidna spoznaja istine. Ovdje mislim prije na poštene i pohvalne ciljeve, jer se njima često na tananiji način varamo: tako kad težimo naukama, koje su korisne radi stjecanja životnih udobnosti ili onoga zadovoljstva, koje se ima u sagledavanju istine, što je u ovome životu jedina potpuna i nikakvim bolom nepomućena sreća. Ove opravdane plodove nauka možemo zaista i očekivati; no ipak, ako na njih za vrijeme istraživanja pomišljamo, često će to učiniti da će se mnogo štošta, što je nužno za spoznaju drugih stvari, propustiti, jer će se to na prvi pogled činiti nekorisno ili nezanimljivo. Svakako treba misliti, da su nauke tako međusobno povezane, da je mnogo lakše sve skupa ih proučavati, nego i jednu jedinu od ostalih izdvojiti. Ako, dakle, netko ozbiljno hoće da istinu stvari istražuje, ne treba da bira nikakvu posebnu nauku: sve su one međusobno povezane ili uzajamno zavisne; nego neka misli na to da jača prirodnu svjetlost uma, ne radi toga da bi riješio ovu ili onu školsku teškoću, već da bi u pojedinačnim slučajevima života razum volji ukazao na ono, što treba odabrati; i uskoro će se i sam začuditi, kako je mnogo više uznapredovao nego oni, koji su se ograničili na posebne studije, i kako je postigao ne samo sve ono što su oni željeli, već i mnogo drugo što, čemu se nisu mogli ni nadati.

PRAVILO II.

Samo se onim predmetima treba baviti, za čiju izvjesnu i nesumnjivu spoznaju se vidi, da su naši duhovi dovoljni.

. . . .

Ipak zato ne osuđujemo mi način filozofiranja, koji su drugi dosad pronašli i kod skolastičara mehanizme vjerojatnih silogizama, koji tako lijepo odgovaraju njihovim ratovima: jer zaista vježbaju dječje duhove i izvjesnim takmičenjem kreću ih naprijed, i mnogo je bolje i takvim shvaćanjima ih učiti, makar se ona javljala kao neizvjesna, jer se eruditi o njima spore, nego da se slobodni prepuste samima sebi. Možda bi bez vođe padali u provalije: ali dok idu u stopu za svojim učiteljima, čak se gdješto i udaljavajući od istinitog, zaista koračaju takvim putem, koji je bar toliko sigurniji, što je već od obavještenijih ljudi okušan. Pa i mi sami radujemo se, što su nas nekad tako u školama bili učili; ali sad smo oslobođeni od zakletve, koja nas je obavezivala prema riječi Učitelja, i dovoljno odrasli da svoju ruku izvučemo iz okova, ako hoćemo ozbiljno da sebi odredimo pravila, pomoću kojih ćemo se uspeti do vrhunca ljudske spoznaje, pa nam među prvima treba usvojiti pravilo da vrijeme svoje dokolice ne zloupotrebljavamo, kao što to mnogi čine, podcjenjujući ono, što je lako i baveći se samo teškim stvarima, o kojima zaista izvanredno tanane pretpostavke i vrlo vjerojatne razloge vješto prikupljaju; ali tek poslije grdnoga posla najzad ozbiljno shvaćaju, da su samo gomilu sumnji povećali, nikakvu nauku ne stekavši.

A sad, pošto smo već rekli, da među disciplinama koje su već poznate, jedina je aritmetika i geometrija bez ikakve sjenke lažnosti ili neizvjesnosti: da brižljivije ispitamo razlog s kojeg je to tako, primjećujući da nas dvostruki put vodi spoznaji stvari, iskustvo i dedukcija. Dalje treba primijetiti, da su iskustva o stvarima često varljiva, a dedukcija ili izvođenje jednog iz drugog može ostati neizvršena, ako se ne primijeti, ali razum nikad to ne može loše izvršiti, makar ovaj bio i najmanje uman. I zato mi se čine malo korisnim ona

sredstva, kojima logičari misle da ljudskim umom vladaju, ma da ne sporim, da ona jako odgovaraju izvjesnim drugim poslovima. Zaista nijedna zabluda, u koju mogu ljudi, velim, a ne životinje pasti, nikad ne proizlazi iz loša izvođenja, već samo iz toga, što se polazi od izvjesnih slabo shvaćenih iskustava ili što se donose sudovi olako ili bez temelja.

Iz ovih razmatranja postaje očigledno, zašto su aritmetika i geometrija mnogo izvjesnije od ostalih disciplina: zato što se one jedine bave tako čistim i prostim predmetom, da ništa ne pretpostavljaju, što bi iskustvo učinilo neizvjesnim, i što se čitave sastoje iz zaključaka, koji se racionalno deduciraju.

. . . .

PRAVILO III.

Što se tiče predmeta, koji se razmatraju, ne radi se tu o tome što drugi misle ili što mi sami pretpostavljamo da treba istraživati, već o tome što jasno i očigledno možemo neposredno intuitivno sagledati, ili s izvjesnošću deduktivno izvesti; drukčije se zaista nauka ne stječe.

. . . .

I ničemu ne bi koristilo da tražimo gdje je većina, da bismo pošli za onim shvaćanjem, koje bi za sebe imalo više pisaca: jer, ako se radi o teškom pitanju, vjerojatnije je da mali broj može pronaći njegovu istinu, nego da to može učiniti velik broj. Kad bi se i svi oni međusobno slagali, samo njihovo učenje ne bi nam bilo dovoljno: ne ćemo mi nikad, na primjer, postati matematičarima, kad bismo čak i sve tuđe dokaze na pameti držali, ako nismo i duhovno osposobljeni da rješavamo razne vrste problema: niti ćemo postati filozofima, ako sve Platonove i Aristotelove dokaze pročitamo, a ne možemo da solidna suda donesemo o stvarima, koje nam se predstavljaju: tako bi se zaista činilo, da smo naučili ne nauke, već priče.

. . . .

Pod *neposrednim intuitivnim sagledavanjem* razumijem, ne kolebljivo povjerenje koje osjetila daju, ili lažni sud mašte loših konstrukcija, već čista i pažljiva duha tako lak i razgovijetan pojam, da u onom što razumijemo, zaista nikakve sumnje ne ostaje... Tako svatko može duhom neposredno intuitivno sagledati, da sam postoji, da misli, da se trokut graniči samo s tri linije, lopta jedinstvenom površinom, i druge slične stvari, koje su mnogo brojnije, nego što to mnogi primjećuju, jer smatraju ponižavajućim da svoj duh uprave tako lakim stvarima.

. . . .

A sad bi se već moglo postaviti pitanje, zašto smo pored intuicije ovdje dodali drugi način spoznaje, *dedukciju:* pod kojom razumijemo sve nužno zaključivanje, koje se izvodi iz svega drugog, što je s izvjesnošću spoznato... Iz ovoga, može se reći, proizlazi to, da se stavovi, koji su neposredni zaključci iz prvih principa, spoznaju s raznih stanovišta čas intuicijom, a čas dedukcijom; a sami prvi principi samo intuicijom, dok naprotiv daleki zaključci jedino dedukcijom.

. . . .

PRAVILO IV.

Nužna je metoda za istraživanje istine stvari.

. . . .

Mnogo je bolje, dakle, nikad ne misliti na traženje istine nijedne stvari, nego to činiti bez metode... Pod metodom razumijem izvjesna i laka pravila, čije točno primjenjivanje može svakom pomoći da nikad lažno umjesto istinitog ne pretpostavi, i da, ne trošeći uludo napore svoga duha, već postupno uvijek razvijajući nauku, postigne istinsku spoznaju svega, što je sposoban da spozna...

To je ono što sam prije svega drugog poduzeo da učinim u ovome traktatu; do ovih mi pravila zaista ne bi mnogo bilo stalo, kad bi ona rješavala samo prazne probleme, koji služe obično igri dokonih logista i geometara; smatrao bih

da nema druge prednosti do da se bavim tričarijama možda suptilnije nego drugi. I ma koliko ja ovdje mnogo govorio o figurama i brojevima, jer se ne mogu ni od koje druge discipline tražiti tako očigledni i tako izvjesni primjeri, svatko, tko bude pažljivo razmotrio moja shvaćanja, lako će primijetiti, da ja ovdje ni na što drugo ne mislim manje nego na običnu matematiku, već da ovdje izlažem drugu jednu disciplinu, kojoj je matematika odjeća, a ne sastavni dio. Ova disciplina treba da sadrži prve rudimente ljudskoga uma i da proširi svoju djelatnost na izbijanje istina iz svih i svakog predmeta; i, slobodno govoreći, ona je bolja od ovih drugih ljudski prenošenih spoznaja, jer je izvor svih drugih, u to sam čvrsto uvjeren. Iako sam o odjeći govorio, nije to zato što bih htio da pokrijem i uvijem ovo učenje pred očima obična svijeta, već naprotiv hoću da ga pokrijem i ukrasim, da bi se ono učinilo lakše shvatljivim ljudskome duhu.

. . . .

Pošto su me ove misli dovele s polja posebnih proučavanja aritmetike i geometrije istraživanju izvjesne opće matematike, pitao sam se prije svega, što se upravo pod tim nazivom obično razumijeva, i zašto se ne samo već spomenute nauke, već i astronomija, muzika, optika, mehanika i mnoge druge nauke nazivaju dijelovima matematike... Razmatrajući stvar pažljivije, može se ipak uočiti, da sve ono i samo ono, o čemu se red i mjere ispituju, odnosi se na matematiku, bez obzira na to, da li se takva mjera traži u brojevima, figurama, zvijezdama, zvucima ili ma kojim drugim predmetima; a iz toga slijedi, da treba postojati izvjesna opća nauka, koja će objašnjavati sve što se može istraživati o redu i mjeri bez obzira na specifičnost sadržaja; ova nauka se naziva uzajmljenim, već starim i već udomaćenim imenom univerzalne matematike, jer nosi u sebi sve ono, zbog čega su druge nauke nazvane dijelovima matematike... I sad, pošto njeno ime svak zna i njen predmet, čak i ne obraćajući na nj pažnju, razumije: odakle dolazi to da mnogi nailaze na grdne teškoće ispitujući druge nauke, koje od nje zavise, a nitko se ne brine da nju samu prouči? Ovome bi se nesumnjivo čudio, kad ne

bih znao, da je svi smatraju sasvim lakom i da nisam odavno primijetio, da ljudski duh, zapostavljajući ono što misli da mu je lako, baca se odmah na novo i veće.

Međutim, svijestan ograničenosti svojih snaga, odlučio sam da se u istraživanju spoznaje stvari uporno držim takvog reda, da polazeći uvijek od najprostijih i najlakših, ne prelazim nikada na druge, dok se ne uvjerim, da mi se na prve u budućnosti ne treba vraćati...

PRAVILO V.

Sva metoda se sastoji u redu i rasporedu predmeta, na koje treba upraviti oštricu duha, da bismo izvjesnu istinu otkrili. Ostat ćemo joj vjerni, ako postupno svodimo složene i mračne stavove na prostije, i zatim ako pokušamo da, polazeći od neposrednog intuitivnog sagledavanja onih, koji su prostiji od svih, uzdižemo se istim stupnjevima do spoznaje svih drugih.

U ovom se jednom sastoji već vrhunac vještine, i ovo pravilo mora poštovati isto toliko onaj, tko traži da spozna stvari, koliko se mora držati Tezejeva konca onaj, tko hoće da prodre u labirint. Ali mnogi ili ne razmišljaju o tome, što ono propisuje, ili ga uopće ne znaju, ili ga smatraju prosto izlišnim, i često toliko bez reda ispituju najteža pitanja, da na mene čine utisak, kao da hoće jednim skokom da se s tla na vrhu kakve zgrade nađu, bilo podcjenjujući stepenice, koje toj svrsi služe, bilo uopće ih ne primjećujući. Tako čine svi astrolozi, koji, ne poznajući prirodu nebesa i ne razmotrivši u potpunosti njihova kretanja, nadaju se da mogu naznačiti njihove efekte. Tako čini i većina onih, koji proučavaju mehaniku bez fizike, i usuđuju se da proizvode nove instrumente za proizvođenje kretanja. Tako čine i oni filozofi koji, podcjenjujući eksperimente, misle, da istina treba da se rodi iz njihova mozga kao Minerva iz Jupiterova.

I, očigledno, svi ovi griješe u ovom pravilu. Ali jer je često red, koji se ovdje zahtijeva, toliko nejasan i složen, da svi ne mogu saznati kakav je, jedva se mogu sačuvati da ne zalutaju, osim ako brižljivo ne postupe onako, kako to govori slijedeće pravilo.

PRAVILO VI.

Da bi se najprostije stvari razlikovale od složenih i da bi se redom ispitivale, treba u svakom redu stvari, u kojem smo jedne istine iz drugih neposredno deducirali, promotriti ono što je najprostije i na koji način je od njega sve ostalo više ili manje, ili podjednako udaljeno.

Ma da se čini, da ovo pravilo ne poučava ničem novom, sadrži ono ipak glavnu tajnu vještine i u čitavom ovom traktatu nijedno od njega nije praktično korisnije: ono pokazuje da se sve stvari mogu rasporediti u izvjesne redove ne zato što se podvode pod izvjestan rod bića, kao što ih filozofi dijele u svoje kategorije, već zato što se jedne mogu drugim spoznati, tako da, svaki put kad se na teškoću naiđe, možemo odmah zapaziti, da li je korisno da se izvjesne druge prethodne pregledaju i koje i po kome redu.

Da bi se ovo moglo pravilno vršiti, treba prije svega primijetiti, da sve stvari, u tome smislu u kome mogu biti korisne našoj namjeri, u kojoj ne razmatramo njihove podvojene prirode, već ih međusobno unapređujemo, da bismo ih jedne drugima spoznali, mogu biti nazvane ili apsolutne ili relativne.

Apsolutnim zovem sve ono, što u sebi sadrži čistu i prostu prirodu, o kojoj se i postavlja pitanje: kao što je sve ono što se smatra kao nezavisno, uzrok, prosto, opće, jedno, jednako, slično, pravo, i tome slično; i zovem ga prije svega najprostijim i najlakšim, da bismo se njime koristili u našem rješavanju pitanja.

Relativno je, naprotiv, ono što ima istu prirodu ili njen djelić, po kome se može odnositi na apsolutno i po čemu se iz njega izvjesnim redom može deducirati; ali povrh toga sadrži u svome pojmu drugo nešto, što zovem odnosima: tako sve ono što se zove zavisno, efekat, složeno, posebno, mnoštvo, nejednako, neslično, koso, i t. d. Ove se relativne stvari udaljavaju od apsolutnih to više, što sadrže više ovakvih odnosa podređenih jednih drugima; a da ove sve treba razlikovati, to pokazujemo u ovom pravilu i da treba razmotriti

njihovu međusobnu povezanost i njihov prirodni red tako, da pošavši od posljednjeg možemo doći do onoga, što je najapsolutnije, prelazeći preko svih drugih.

A tajna je svekolike ove metode, da se u svemu brižljivo zapaža ono, što je najapsolutnije. Neke su stvari u izvjesnom smislu apsolutnije od drugih, ali, promatrane s nekog drugog stanovišta, relativnije su: tako, opće je apsolutnije od posebnog, jer je prostije prirode, ali se za nj može kazati, da je i relativnije od posebnog, jer svojim postojanjem zavisi od pojedinačnih, i t. d. Isto tako neke stvari su apsolutnije od drugih, ali ipak nisu među svima najapsolutnije: tako, ako uzmemo u obzir jedinke, vrsta je nešto apsolutno, a ako uzmemo u obzir rod, onda je vrsta nešto relativno; među mjerljivim stvarima protežnost je nešto apsolutno, ali među protežnim stvarima, dužina je nešto apsolutno, i t. d. Najzad isto tako, da bismo bolje objasnili, da mi ovdje razmatramo redove stvari, a ne prirodu ma koje od njih, namjerno smo uračunali uzrok i jednako među apsolute, ma da je njihova priroda zaista relativna: jer kod filozofa su uzrok i efekat korelativni; dok ovdje ako ispitujemo što je efekat, treba prije svega spoznati uzrok, a ne obratno. Jednake stvari jedne drugima međusobno odgovaraju, međutim stvari, koje su nejednake, ne spoznajemo drukčije, već uspoređivanjem s jednakim, a ne obratno, i t. d.

. . . .

PRAVILO VII.

Za upotpunjavanje nauke treba sve stvari, koje se odnose na naš cilj, stalnim i neprekidnim pokretom misli, jednu po jednu pregledati, kao i obuhvatiti ih sve skupa dovoljnim i urednim nabrajanjem.

. . . .

I ovome treba dodati, da se ovo kretanje ne smije nigdje prekidati; jer se često dešava, da oni koji pokušavaju da nešto s više brzine i iz udaljenih principa izvedu, ne prolaze dovoljno brižljivo čitav lanac posrednih posljedica, da ne-

oprezno mnoge preskoče. Međutim, nesumnjivo je, da ondje, gdje je i najmanja malenkost zanemarena, samim tim je lanac prekinut i sva izvjesnost zaključka uništena.

Dalje ovdje velimo, da je nabrajanje neophodno, da bi se nauka učinila potpunom: jer ako nas druge upute pomažu, da bismo riješili mnoga pitanja, jedino pomoću nabrajanja može se postići to, da na svakom možemo svoj duh usredotočiti, da o svakom možemo uvijek donijeti istinit i izvjestan sud, i prema tome, da nam ništa oku ne umakne, već da o svemu nešto znamo.

Ovo nabrajanje ili indukcija jest dakle takvo oprezno i brižljivo istraživanje svega, što se odnosi na izvjesno pitanje, da, sigurni da nismo ništa propustili, zaključak donosimo s potpunom izvjesnošću i očiglednošću...

Treba dalje primijetiti, da pod dovoljnim nabrajanjem ili indukcijom razmijevamo samo ono nabrajanje, kojim se istina zaključuje izvjesnije nego ma na koji drugi način dokazivanja, osim putem prostog neposrednog intuitivnog sagledavanja; svaki put kad izvjesnu spoznaju ne možemo svesti na intuiciju, pošto smo sve veze silogizama odbacili, ostaje nam jedino još ovaj put, kome moramo pokloniti sve svoje povjerenje. Jer, ma koje stvari mi jedne iz drugih deducirali, ako je izvođenje bilo očigledno, one su već dovedene do istinskog neposrednog intuitivnog sagledavanja. Ali ako iz mnoštva podvojenih stvari izvedemo nešto jedinstveno, često sposobnost našeg razuma nije tolika, da on može sve te stvari obuhvatiti jednom jedinstvenom intuicijom; u tome slučaju se mora zadovoljiti izvjesnošću same ove radnje. Isto tako ne možemo jednom jedinom intuicijom vida razlikovati sve karike nekog dugog lanca; ali, međutim, ako vidimo vezu svake pojedinačne karike s njoj susjednom, to je dovoljno da možemo reći, da smo shvatili, kako se posljednja karika s prvom povezuje.

. . . .

Uostalom ova posljednja tri pravila ne treba razdvajati, jer na njih treba obično ujedno misliti i sva tri podjednako doprinose savršenosti metode; i nije bilo važno, koje od ova tri pravila će se predavati na prvom mjestu...

PRAVILO VIII.

Ako se u seriji stvari, koje treba ispitivati, javlja nešto, što naš razum ne može dovoljno dobro neposredno intuitivno sagledati, na tome se treba zaustaviti; i ne treba stvari koje slijede, ispitivati, već se uzdržati izlišna posla.

. . . .

. . . a pošto zatim bude izbliza ispitao sve što dolazi poslije spoznaje čistog razuma, nabrojit će između ostalog druga oruđa, koja u spoznaji imamo pored razuma, a ima ih svega dva: mašta i osjetila. Svu će svoju sposobnost uperiti na to, da razlikuje i ispita ova tri načina spoznaje, i videći da sama istina ili zabluda može postojati samo u razumu, ali da svoje porijeklo često imaju u ovim drugim dvama načinima spoznaje, budno će paziti na sve ono, što ga može prevariti, da bi se od toga sačuvao. . .

A da ne bismo uvijek ostali u neizvjesnosti, što je razumu moguće i da razum ne bi djelovao slučajno, treba, prije nego što se pripremimo da stvari posebno spoznajemo, da smo jednom u životu brižljivo ispitali, za koje spoznaje je ljudski um sposoban. Da bi se to što bolje učinilo, među podjednako lakim stvarima, onima koje su od veće koristi treba uvijek početi istraživanje . . .

S druge strane, ništa se ovdje ne može korisnije istraživati, nego što je spoznaja ljudska i dokle se ona proteže. Zato ćemo baš ovo sad jednim pitanjem obuhvatiti, koje smatramo, po pravilima već iznesenim, da treba prije svih da bude ispitano: i to je ono što treba da jednom u svom životu učini svaki, tko iole voli istinu, jer se u produbljenom ispitivanju ovoga nalaze istinska oruđa spoznaje i čitava metoda. I ništa mi se ne čini glupljim, nego drsko raspravljati o tajnama prirode, o utjecaju nebesa na naš dolje svijet, o proricanju budućnosti ili sličnim stvarima, kao što mnogi čine, a da se nikad nisu ni pitali, da li je u moći ljudskoga uma da takve stvari otkriva . . . Da bismo stekli iskustvo u postavljenom pitanju, prije svega dijelimo sve što se na njega odnosi na dva dijela: jer treba da se odnosi bilo na nas, koji smo sposobni spoznavati, bilo na same stvari, koje se mogu spoznati; i o ova dva ćemo odvojeno diskutirati.

I zaista, primjećujemo, da je u nama jedino razum sposoban da nauku gradi: ali da mu druge tri moći mogu pomagati ili smetati, kako mašta, tako i osjetila, i pamćenje.

. . . .

PRAVILO IX.

Treba upraviti svu oštrinu duha na manje i lakše stvari, i na njima se duže zadržati, sve dok se ne stekne navika razgovijetnog i jasnog neposrednog intuitivnog sagledavanja istine.

Pošto smo izložili obje radnje našega razuma, intuiciju i dedukciju, koje su jedine kojima nam se treba služiti u proučavanju nauka, kako smo to rekli, objasnit ćemo u ovome i slijedećem pravilu, kakvom se vještinom možemo učiniti još sposobnijima za vršenje ovih radnji, i istovremeno dalje uzdizati dvije glavne moći ljudskoga duha, naime pronicljivost, razgovijetno neposredno intuitivno sagledavajući pojedinačne stvari, i oštroumnost, vješto ih jedne iz drugih deducirajući.

. . . .

Međutim, zajednička je to mana smrtnicima, da ono što je teže smatraju ljepšim; i mnogi smatraju da ništa ne znaju, kad vide jasan i prost uzrok neke stvari, diveći se za to vrijeme ma kakvim uzvišenim i izdaleka izvedenim razlozima filozofa, iako ovi razlozi počivaju na takvim osnovama, koje nitko nije potanko ispitao; bezumnici su to, koji više vole mrak nego svjetlost.

. . . .

PRAVILO X.

Da bi se duh učinio oštroumnim, treba ga vježbati istraživanjima onoga, što su drugi već pronašli, i metodskim prolaženjem svih ljudskih vještina i zanata, čak i najmanje važnih, ali naročito onih, koji red izražavaju i pretpostavljaju.

Priznajem, da sam rođen takva duha, da je najveće zadovoljstvo za mene bilo u studijama, ne u slušanju tuđih razloga, već u njihovu pronalaženju snagom svoje vlastite radinosti; i kako me to jedino kao mladića privuklo da nauke proučavam, svaki put kad bi mi kakva knjiga svojim naslovom obećavala kakvo novo otkriće, pokušavao sam prije nego što bih knjigu dalje čitao, ne bih li možda svojom prirodnom oštroumnošću postigao nešto slično, i čuvao sam se brižljivo toga da žurnim čitanjem knjiga lišim sebe ovoga bezazlenog zadovoljstva. Ovo mi je toliko puta uspijevalo, da sam najzad shvatio, da do istine nisam dolazio onako, kako su to drugi obično činili, neodređenim i slijepim traganjima, oslonjeni na sreću prije nego na metodu; već da sam dugim iskustvom shvatio izvjesna pravila, koja su od znatne pomoći, i koja sam zatim dalje upotrebljavao, da bih još brojnija izmislio. Tako sam čitavu ovu svoju metodu usavršio i uvjerio se, da sam od samog početka usvojio najkorisniji način studiranja.

Istina, stoga što duhovi svih ljudi nisu toliko od svoje prirode skloni, da svojim vlastitim snagama brižljivo istražuju stvari, ovo pravilo nas uči, da ne treba da se odmah bavimo najtežim i najmučnijim stvarima, već da treba ispitati prije svega najlakše i naprostije vještine, a naročito one, u kojima red više vlada, kao što su vještine zanatlija, koji tkaju platna i sagove, vještine žena, koje vezu ili ukrštaju konce beskrajno nijansiranog tkiva; isto tako sve igre brojeva i sve što se na aritmetiku odnosi, i slično: čudno je, koliko sve to duhove vježba, pod uvjetom da otkriće svih tih stvari ne posuđujemo ni od koga drugoga, nego da ga sami činimo. A budući da u njima nema, dakle, ničeg tajanstvenog, i kako odgovaraju sposobnosti ljudske spoznaje, vrlo razgovijetno nam predstavljaju bezbrojne uređaje, koji se svi međusobno razlikuju, ali su podčinjeni izvjesnim pravilima, u čijem točnom uzimanju u obzir se sastoji gotovo sva ljudska oštroumnost.

Nagovijestili smo, da se ova istraživanja imaju vršiti metodom, a metoda u ovim najlakšim stvarima obično nije ništa drugo, već stalno držanje onoga reda, koji postoji u samom predmetu, ili reda, koji se najutančanije izmisli: tako pretpostavimo da želimo čitati rukopis ispisan nepoznatim pismenima, nikakav red se tu ne javlja, već mi neki red izmislimo, bilo radi toga da bismo ispitali sve pretpostavke, koje se mogu činiti povodom pojedinih znakova, ili riječi, ili rečenica, bilo još i radi toga, da ih tako rasporedimo, da bismo nabrajanjem saznali sve, što se iz njih može deducirati. Naročito se treba čuvati toga, da se vrijeme gubi u pogađanju takvih stvari slučajno i bez metode: jer, čak kad bi se ove stvari često mogle pronaći i bez metode, i uz nešto sreće gdješto možda i brže nego metodom, oslabila bi se ipak svjetlost duha i navikla na prazne djetinjarije, tako da bi se ubuduće on zadržavao uvijek na površini stvari, i ne bi mogao prodirati u njihovu unutrašnjost. Međutim, ne padajmo u zabludu onih, koji ograničavaju svoju misao samo na ozbiljne i uzvišene stvari, o kojima poslije tolikog truda stječu konfuznu nauku, želeći je dubokom. Treba, dakle, da se vježbamo prije svega u onom, što je najlakše, ali sa metodom, da bismo otvorenim i poznatim putovima navikavali se da kao igrajući se uvijek prodiremo do intimne istine stvari: tako, zaista, malo po malo i za kraće vrijeme, nego što se uopće moglo nadati, postat ćemo svijesni toga, da možemo iz očiglednih principa deducirati s istom lakoćom mnoge stavove, koji se čine veoma teški i zamršeni.

Neki će se možda čuditi, što na ovome mjestu, na kojem tražimo načine, kojima ćemo se učiniti sposobnijim da deduciramo jedne istine iz drugih, propuštamo sve upute, kojima logičari misle da upravljaju ljudskim umom, propisujući mu izvjesne forme umovanja, koje su tako nužno zaključujuće, da um, koji se na njih osloni, ma on išao nekako dotle da se ne interesira više za očiglednost i pažljivo promatranje u samome zaključivanju, može ipak gdješto samom silom forme zaključiti nešto, što je izvjesno: međutim, mi primjećujemo, da se istina često istrgne iz tih veza, dok sami oni, koji se ovim vezama služe, ostaju u njima zapetljani. To se tako često drugima ne dešava; iskustvo nam pokazuje, da i

svi najtananiji sofizmi uzeti zajedno obično ne prevare nikog, tko se služi svojim čistim umom, već prevare same sofiste.

I upravo zato, da bismo izbjegli to, da se naš um pusti dokolici, dok mi ispitujemo istinu neke stvari, odbacujemo mi te logičke forme kao suprotne našem cilju, i tražimo sve, što bi moglo pomoći, da se naša misao održi pažljiva, kao što ćemo kasnije pokazati. A da još očiglednije postane, da ta vještina umovanja ni u čemu ne doprinosi spoznaji istine, treba primijetiti, da logičari ne mogu sačiniti svojom vještinom nijedan silogizam, čiji bi zaključak bio istinit, a da njegov sadržaj nisu unaprijed imali, t. j. da nisu već unaprijed znali istinu, koju u silogizmu deduciraju. Iz ovoga slijedi, da takav logički oblik ne omogućuje ni njima samim da sagledaju išta novo, i da je, prema tome, vulgarna logika potpuno izlišna onima, koji žele da otkrivaju istinu stvari, ali može kadšto koristiti, da se ljudima lakše izlože već poznati razlozi, te je prema tome treba prenijeti iz filozofije u retoriku.

PRAVILO XI.

Kad, poslije neposrednog intuitivnog sagledavanja prostih stavova, iz njih nešto drugo zaključimo, korisno ih je preletjeti postupnim i ničim neprekinutim kretanjem misli, razmisliti o njihovim međusobnim odnosima, i koliko god je moguće više njih odjednom razgovijetno poimati: tako i naša misao postaje znatno izvjesnija, i do maksimuma se širi domašaj našeg duha.

Ovdje je prilika, da jasnije izložimo ono, što je ranije rečeno o duhovnoj intuiciji u trećem i sedmom pravilu: jer smo je na jednom mjestu protivstavili dedukciji, a na drugom samo nabrajanju, definirajući ovo posljednje kao zaključivanje, koje se vrši na osnovu velikog broja razdvojenih stvari: dok smo na istom mjestu kazali, da se prosta dedukcija jedne stvari iz druge vrši intuicijom.

Tako je trebalo učiniti zato, što po našem mišljenju duhovna intuicija zahtijeva dva uvjeta: naime da stav bude shvaćen jasno i razgovijetno, a zatim i čitav odjednom, a ne sukcesivno. Što se dedukcije tiče, ako mislimo da je vršimo kao u trećem pravilu, vidi se, da se ona ne vrši čitava od-

jednom, već nosi u sebi izvjesno kretanje našeg duha, koji zaključuje jednu stvar iz druge; te smo tako imali pravo da je na tome mjestu razlikujemo od intuicije. Ali ako smatramo, da je ona izvršena, kao što je to već rečeno u sedmom pravilu, onda ona ne označava više nikakvo kretanje, već kraj kretanja, i zato pretpostavljamo, da se ona neposredno intuicijom vidi, kad je prosta i jasna, a ne kad je složena i zamršena; ovu posljednju smo nazvali nabrajanjem ili indukcijom, jer nju razum ne može shvatiti u njezinoj cjelini i zato što njena izvjesnost zavisi na neki način od pamćenja, u kojem se moraju zadržati sudovi o pojedinim dijelovima, koji su nabrojani, da bi se iz njih sviju izveo jedan jedinstven zaključak.

Sve ovo je trebalo razlikovati, da bi se pristupilo tumačenju ovog sadašnjeg pravila; jer kako se deveto bavilo jedino duhovnom intuicijom, a deseto jedino nabrajanjem, ovo pravilo objašnjava, na koji se način ove dvije radnje uzajamno pomažu i dopunjuju, i to do te mjere, da ih vidimo gdje se stapaju u jednu radnju, kretanjem misli, koja pažljivo razmatra neposrednim intuitivnim sagledavanjem svaki pojedinačni predmet i istovremeno prelazi na druge.

. . . .

PRAVILO XII.

Najzad, treba se koristiti svim, što razumu može pomoći, maštom, osjetima i pamćenjem: bilo za to da se prosti stavovi razgovijetno neposredno intuitivno sagledaju, bilo da bi se stvari, koje se istražuju i one koje se znaju tako povezale, da se mogu poznati; bilo da se pronađu stvari, koje treba međusobno usporediti, tako da se nijedno sredstvo ljudske moći ne zanemari.

Ovo pravilo je zaključak svega prethodno rečenog i uči nas uopće onome, što je bilo nužno objasniti na posebnom, evo kako.

U spoznaji stvari treba razmotriti dvije strane, naime nas koji spoznajemo, i predmete koje treba spoznati. U nas su samo četiri moći, koje u ovome poslu možemo upotrebiti: to su razum, mašta, osjetila i pamćenje. Jedini razum je, međutim, sposoban da sagledava istinu, pa ipak njemu mora

pomoći mašta, osjetila i pamćenje, da se ništa ne bi slučajno propustilo od onoga, što je u našoj praksi dano. Na strani stvari treba troje ispitati: prije svega ono, što se spontano javlja, zatim kako se jedno po drugom spoznaje, i najzad što se iz svakog može deducirati. I ovo je nabrajanje, čini se, potpuno ništa ne propuštajući od onoga, što ljudska praksa može obuhvatiti.

. . . .

Najzad, na petom mjestu, treba pojmiti da ona sila, kojom spoznajemo same stvari, jest čisto duhovna, i ne razlikuje se manje od čitavog tijela, nego krv od kosti, ili ruka od oka: osim toga da je jedinstvena, bilo da likove prima od općeg osjetila istovremeno s fantazijom, bilo da se usredotoči na onima, koje se u pamćenju čuvaju, bilo da tvori nove, koji toliko obuzimaju maštu, da često nije dovoljna da istovremeno prima i ideje, koje dolaze do općeg osjetila ili da ih prenese pokretačkoj snazi prema prostom tjelesnom sklopu. U svemu ovome ova spoznajna sila čas je pasivna, a čas aktivna, i čas je kao pečat, a čas kao vosak; što ipak treba uzeti samo kao analogiju, jer se u tjelesnim stvarima ne može ništa naći, što bi njoj bilo sasvim slično. Tako jedna i ista sila, koja, ako se sa maštom upravi na opće osjetilo, zove se vidjeti, pipati, i t. d.; koja, ako se upravi samo na maštu prožetu raznim likovima, zove se sjećati se; koja, ako se od nje zahtijeva da nove likove zamisli, zove se stvaralačkom maštom izmisliti ili poimati; koja, ako najzad sama djeluje, zove se razumijevati: a kako se ova posljednja radnja vrši, izložit ću potanje na odgovarajućem mjestu. Tako se ista sila po raznim svojim funkcijama zove ili čist razum, ili mašta, ili pamćenje, ili osjetila; ali se njoj samoj daje ime duha, kad čas nove ideje oblikuje u fantaziji, čas se usredotočuje na onima, koje su već stvorene; mi je smatramo sposobnom za ove razne radnje, pa će trebati nadalje uzeti u obzir razlike, koje smo ovdje napravili između ovih raznih naziva. A kad se sve ovo ovako shvati, pažljivi će čitalac lako zaključiti, kakva se pomoć može zahtijevati od ove ili one moći, i dokle može ići djelatnost ljudi u dopunjavanju nedostataka njihova duha.

Jer kao što mašta može pokretati razum ili naprotiv on može na nju da djeluje; isto tako mašta može djelovati na osjetila pokretačkom ih silom upravljajući na predmete, ili naprotiv osjetila mogu djelovati na nju odslikavajući u njoj slike stvari; a pamćenje, bar ono, koje je tjelesno i slično sjećanju životinja, nije nimalo različito od mašte: a iz ovoga se s izvjesnošću zaključuje, da razum — ako se bavi ovim što u sebi nema ničeg tjelesnog ili ničeg sličnog tjelesnom — ne mogu pomoći ove moći; već, naprotiv, da ga one ne bi smetale, treba odstraniti osjetila i očistiti maštu koliko god je to moguće od svakog određenog utiska.

. . . .

Prvo, dakle, kažemo da treba drukčije promatrati svaku pojedinačnu stvar u poretku naše spoznaje, nego kad o njoj govorimo kao realno postojećoj ... Zato, raspravljajući samo o stvarima utoliko, ukoliko ih je razum sagledao, prostim nazivamo samo one, čija spoznaja je toliko jasna i toliko razgovijetna, da ih razum ne može dalje dijeliti u još veći broj dijelova, koje bi mogao još razgovjetnije spoznati: takvi su figura, protežnost, kretanje, i t. d.; sve druge, međutim, smatramo da su na izvjestan način od ovih složene.

. . . .

Na drugome mjestu, velimo da one stvari, koje su prema našem razumu nazvane prostim, jesu ili čisto razumske, ili čisto materijalne ili zajedničke ...

. . . .

PRAVILO XIII.

Ako izvjesno pitanje savršeno razumijemo, treba ga odvojiti od svakog suvišnog pojma, svesti ga na najprostije, i nabrajanjem podijeliti ga na najmanje moguće dijelove.

U jednom jedinom nasljedujemo logičare, pa kao što oni za postavljanje oblika silogizama pretpostavljaju, da se termini ili sadržaji silogizama znaju, tako mi unaprijed zahtijevamo, da se pitanje savršeno razumjelo. Ali mi ne razlikujemo kao oni, dva krajnja i srednji termin; već čitavu stvar

promatramo na slijedeći način: prije svega, u svakome pitanju mora nužno biti nešto nepoznato, jer bi inače njegovo traženje bilo uzaludno; drugo, to što je nepoznato mora na neki način biti naznačeno, jer inače ne bismo bili određeni da njega istražujemo prije nego ma što drugo; treće, ono ne može tako biti naznačeno osim nečim drugim, što je poznato.

. . . .

S druge strane, pod pitanjima razumijevamo sve ono, u čemu se nađe istinitog ili lažnog, i treba nabrojiti razne vrste pitanja, da bismo odredili, šta smo sposobni da učinimo povodom svake od njh.

Već smo kazali, da jedino u intuiciji stvari, bilo prostih, bilo povezanih, ne može biti zablude; i ne nazivaju se one u tome smislu pitanjima, nego taj naziv dobivaju, čim odlučimo da o njima donesemo određen sud. I, zaista, ne ubrajamo ni među pitanja samo one zahtjeve, koje drugi postavljaju; već i samo neznanje, ili točnije sumnja Sokratova bila je pitanje, čim je Sokrat nju uzeo za predmet istraživanja, da li je to istina, da on o svemu sumnja, i upravo je ovo i tvrdio.

Istražujemo pak ili stvari iz riječi, ili uzroke iz efekata, ili efekte iz uzroka, ili cjelinu iz dijelova, ili iz dijelova druge dijelove, ili mnoštvo stvari odjednom iz svega ovog, što je rečeno.

. . . Ljudski duh se ovdje obično vara na dva načina, ili uzimajući više nego što je dano u samoj formulaciji pitanja, ili, naprotiv, nešto propuštajući.

Iz djela: *René Descartes: »De regulis utilibus et claris ad ingenii directionem in veritatis inquisitione«*. S latinskog preveo *dr. Dušan Nedeljković*.

RASPRAVA O METODI

. . . .

Ali, budući da sam tada želio da se posvetim samo traženju istine, smatrao sam, da moram postupiti upravo obrnuto i odbaciti kao sasvim krivo sve, o čemu bih mogao i najmanje sumnjati, da vidim, ne će li nakon toga ostati nešto sasvim izvan svake sumnje. Budući da naša osjetila ponekad varaju, htio sam pretpostaviti, da nema stvari, koja bi bila takva, kakvu nam je ona prikazuju. Kako ima ljudi, koji se u zaključivanjima varaju čak i u najjednostavnijim stvarima geometrije i izvode krive zaključke, i budući da sam smatrao, da sam pogrešiv poput svakog drugog, odbacio sam kao krive sve razloge, koje sam prije bio držao kao dokaze. I najzad, s obzirom na to, da nam iste misli, koje nam se javljaju u budnom stanju, mogu doći i kad spavamo, a da u tom slučaju nijedna od njih nije istinita, odlučio sam da pretpostavim, da sve stvari, koje su ikad ušle u moju svijest, isto tako nisu istinite kao ni obmane mojih snova. Ali sam odmah zatim primijetio, da dok sam htio tako misliti, da je sve krivo, nužno treba da ja, koji mislim, jesam nešto. I pošto mi je bilo jasno, da je ova istina: *mislim, dakle jesam* (cogito, ergo sum), tako čvrsta i tako pouzdana, da je ni najpretjeranije pretpostavke skeptika nisu u stanju uzdrmati, prosudio sam, da je bez promišljanja mogu prihvatiti kao prvo načelo filozofije, koje sam tražio.

Zatim sam pažljivo proučavao, šta sam, i vidio sam, da mogu pretpostaviti, da nemam tijela i da ne postoje ni svijet ni mjesto, gdje se nalazim, ali da ne mogu zato pretpostaviti, da ja ne postojim, i da naprotiv, što namjeravam sumnjati u istinu drugih stvari, slijedi veoma očito i veoma sigurno, da ja postojim. Da sam pak samo prestao misliti, premda bi

sve ostalo, što sam ikada predočivao, bilo istinito, ne bih imao nikakva razloga misliti, da sam postojao. Iz toga sam spoznao, da sam supstancija, koje je čitava bit ili priroda u tome, da samo misli i kojoj za zbivanje nije potrebno nikakvo mjesto niti zavisi od bilo koje materijalne stvari. Prema tome je ovo ja, to jest duša, koja me čini onim što jesam, potpuno različna od tijela i može se čak lakše spoznati nego tijelo, a da njega i nema, ona bi ipak ostala upravo to, što jest.

Onda sam općenito razmišljao, šta se traži od neke postavke da bude istinita i izvjesna; pošto sam, naime, upravo našao jednu, za koju sam znao, da je takva, mislio sam, da moram znati i u čemu je ta izvjesnost. I uočivši, da mi u ovoj postavci: *mislim, dakle jesam*, baš ništa drugo ne jamči, da govorim istinu, osim da vidim vrlo jasno, kako moramo postojati, da bismo mislili, došao sam do uvjerenja, da mogu postaviti opće pravilo, da su stvari, koje shvaćamo sasvim jasno i sasvim razgovijetno, potpuno istinite. Ali kod toga postoji stanovita poteškoća, naime, da se pravilno uoči, koje su to stvari, koje shvaćamo razgovijetno.

Razmišljajući zatim o tome, da sumnjam i da prema tome moje biće nije posve savršeno — jer sam, naime, jasno uvidio, da spoznaja znači veće savršenstvo od sumnje — palo mi je na um da tražim, odakle sam naučio misliti na nešto savršenije negoli sam ja. Spoznao sam očito da to dolazi od nekog bića, koje je stvarno savršenije. S obzirom na misli, koje sam imao o mnogim drugim stvarima izvan sebe, na pr. o nebu, zemlji, svijetlu, toplini i o tisuću drugih, nije mi bilo tako teško saznati, odakle dolaze; kako, naime, nisam primjećivao u njima ništa, što bi mi se činilo, da ih čini nadmoćnijima od mene, mogao sam pretpostaviti, da, ako su istinite, zavise od moga bića, ukoliko ono posjeduje stanovito savršenstvo, a da, ako nisu istinite, dolaze od ničega, t. j. da su u meni, jer sam nesavršen. Ali ne može biti ista stvar s idejom bića, koje je savršenije od moga, jer je očito nemoguće, da ga imam od ničega, a budući da nije manje proturječno, da bi nešto savršenije bilo posljedica i u zavisnosti od nečeg manje savršenog, nego što je proturječno, da iz ništa proizlazi nešto, ta ideja ne može potjecati ni od mene. Tako preostaje, da ju je usadilo u mene neko biće, koje je uistinu

savršenije od mene i koje u sebi sadrži sva savršenstva, o kojima sam ja mogao imati neku ideju, t. j. jednom riječju, koje je Bog. Uz to sam uvidio, da ja, pošto sam upoznao neka savršenstva, koja nisam imao, nisam jedino biće, koje postoji (poslužit ću se ovdje s dopuštenjem čitaočevim slobodno riječima škole), već da nužno mora postojati neko savršenije, o kojem sam zavisan i od kojeg sam dobio sve što imam.

. . . .

Zbog toga sam smatrao, da treba tražiti neku drugu metodu, koja bi, obuhvaćajući prednosti ovih triju, bila bez njihovih nedostataka. I kao što god mnoštvo zakona često opravdava poroke, tako da se državom mnogo bolje upravlja, ako ih ima malo, ali ih se ljudi strogo pridržavaju, tako sam i ja mislio, da će mi mjesto onog velikog broja pravila, koja sačinjavaju logiku, biti dovoljna četiri slijedeća, samo ako se čvrsto i trajno odlučim, da ni jedamput ne propustim da ih se pridržavam.

Prvo je pravilo bilo, da nikad ništa ne prihvaćam kao istinito, a da jasno ne spoznam, da je takvo, to znači, da najbrižljivije izbjegavam svako prenagljivanje i neprovjereno donošenje suda, i da u svojim sudovima obuhvaćam jedino ono, što je za moj duh tako jasno i razgovijetno, da nemam nikakva povoda o tome sumnjati.

Drugo, da svaku od teškoća, koju bih proučavao, podijelim na onoliko dijelova, na koliko je to moguće i koliko je potrebno radi njezina najboljeg rješenja.

Treće, da svoje misli upravljam stanovitim redom polazeći od najjednostavnijih i najrazumljivijih predmeta, da bih se postepeno uzdizao do spoznaje najsloženijih, pretpostavljajući red čak između onih, koji po prirodi ne prethode jedni drugima.

I posljednje, da posvuda sve tako potpuno izbrojim i načinim opće preglede, da mogu biti siguran, da nisam ništa izostavio.

Dugi nizovi jednostavnih i lako shvatljivih razloga, kojima se obično služe geometričari, da bi došli do najtežih dokaza, naveli su me na pomisao, da sve stvari, na koje se namjeri ljudska spoznaja, međusobno stoje u istom odnosu,

i da, samo ako se uzdržimo da nijednu stvar ne uzimamo kao istinu, koja to nije, i da se uvijek pridržavamo reda, koji je potreban, da se jedne izvedu iz drugih, ne može biti tako udaljenih spoznaja, da napokon ne bismo do njih stigli, niti tako sakrivenih, da ih ne bismo otkrili. Nije mi bilo osobito teško pronaći od kojih treba početi, jer sam već znao, da su to najjednostavnije i najspoznatljivije. Imao sam na umu, da su od svih, koji su prije toga tražili istinu u znanostima, jedini matematičari bili u stanju pronaći neke dokaze, t. j. neke sigurne i očite razloge, te nisam nimalo sumnjao u to, da su i oni proučavali najjednostavnije stvari. Stoga sam morao i ja najprije ispitati ove, ma da od toga nisam očekivao nikakvu drugu korist, osim da ću postepeno naviknuti svoj duh, da se ispunjava istinom i da se ne zadovoljava krivim razlozima.

Jer je, prvo, čak i ono, što sam gore utvrdio kao pravilo, naime, da su stvari, koje shvaćamo jasno i razgovijetno, potpuno istinite, sigurno samo zato, jer Bog jest ili postoji, jer je on savršeno biće i jer sve ono, što je u nama, dolazi od njega. Otuda onda slijedi, da naše ideje ili pojmovi, koji su nešto stvarno i dolaze od Boga, u svemu onome, u čemu su jasni i razgovijetni, moraju biti istiniti. Ako, dakle, u sebi vrlo često nalazimo ideje, koje su lažne, to mogu biti jedino one, koje sadrže nešto nejasno i zamršeno, jer dolaze od ničega, t. j. one su u nama tako nejasne samo zato, što nismo potpuno savršeni. Očito je isto tako, da nije manje proturječno, da lažnost ili nesavršenstvo kao takvo dolazi od Boga, nego da istina ili savršenstvo dolazi od ničega. A kad ne bismo znali, da sve, što je u nama stvarno i istinito, dolazi od nekog savršenog i beskonačnog bića, mi ne bismo imali nikakav razlog, koji bi nas uvjerio da naše ideje, ma koliko one bile jasne i razgovijetne, posjeduju to savršenstvo da su istinite.

Iz djela: *René Descartes: »Discours de la Méthode«*. M. H., Zagreb, 1951. Preveo *dr. Niko Berus*.

OSNOVI FILOZOFIJE

XXX

Iz toga slijedi, da je istinito sve, što jasno opažamo, pa se uklanjaju prije navedene sumnje.

Iz toga slijedi, da prirodno svijetlo ili sposobnost spoznaje, primljena od Boga, ne može nikada shvatiti ni jedan predmet, koji — ukoliko ga ona shvaća, t. j. ukoliko ga jasno i razgovijetno opaža — ne bi bio istinit. S pravom bi doista trebalo nazivati Boga varalicom, da nam je dao krivu i lažnu sposobnost spoznaje, koja mjesto istine prima laž. Tako se uklanja ona krajnja sumnja, koja je proistjecala odatle, što nismo znali, nismo li možda takve prirode, da se varamo i u onome, što nam se čini sasvim očito. Štaviše, po tom će načelu lako biti uklonjeni svi drugi prije navedeni razlozi sumnje. Ne smiju nam doista više biti sumnjive matematske istine, jer su sasvim jasne. A ako pazimo na to, što je u osjetima, bilo u budnom stanju bilo u snu, jasno i razgovijetno, pa ako to lučimo od onoga, što je zbrkano i nejasno, lako ćemo spoznati, što u bilo kojoj stvari moramo držati istinitim. Nije potrebno, da na ovom mjestu opširnije o tom raspravljamo, jer je to već nekako izloženo u *Metafizičkim meditacijama* i jer je točnije tumačenje toga zavisno od poznavanja onoga, što slijedi.

XXXI

Ako se naše zablude odnose na Boga, one su samo nijekanje, a ako se odnose na nas, nedostaci.

No budući da se uza sve to, što Bog nije varalica, ipak često dešava, da se varamo, potrebno nam je — da bismo

istražili izvor i uzrok zabluda i da bismo naučili da ih se čuvamo — uočiti, da naše zablude ne zavise toliko o razumu, koliko o volji, i da se za njihovo rađanje ne traži stvaran utjecaj Boga, nego kad se one odnose na nju, da su samo nijekanje, a kad se odnose na nas, nedostaci.

XXXII

U nama su samo dvije pojave svijesti: umno spoznavanje i voljna djelatnost.

Sve se, naime, pojave svijesti, koje u sebi doživljavamo, dadu svesti na dvije glavne. Jedna je od njih percepcija ili djelatnost uma, a druga je htijenje ili djelatnost volje. Jer zamjećivanje, zamišljanje i čisto spoznavanje samo su različiti načini percipiranja, kao što su želja, protivljenje, tvrđenje, nijekanje i sumnja različiti načini htijenja.

XXXIII

Griješimo samo, kada sudimo o stvari, koju slabo poznajemo.

Kad pak nešto percipiramo, očito je, da se tako dugo ne varamo, dok o tome baš ništa ne tvrdimo ili niječemo. Isto tako ne varamo se ni onda, kada tvrdimo ili niječemo samo ono, što percipiramo jasno i razgovijetno. Varamo se samo onda, kada (kako se dešava) nešto ne percipiramo točno, a ipak o tome sudimo.

XXXIV

Za suđenje traži se ne samo razum, nego i volja.

Za suđenje traži se doduše razum, jer o stvari koju nikako ne percipiramo ne možemo ništa suditi, ali se traži i volja, da predočena stvar dobije odobrenje. Ne traži se ipak (barem za bilo kakvo suđenje) potpuna i svestrana percepcija. Možemo, naime, odobravati mnoge stvari, koje poznajemo samo vrlo nejasno i zbrkano.

XXXV

Volja se prostire šire nego razum, pa je zato uzrok pogrešaka

Ta perpepcija uma proteže se doista samo na ono malo područje, koje joj se pruža, pa je uvijek veoma ograničena. Naprotiv, volja se nekako može nazvati neograničenom, jer se na sve, što može postati predmetom volje nekog drugog ili one neizmjerne volje, koja je u Boga, može protegnuti i naša volja. Zato je mi lako proširujemo i preko onoga, što jasno spoznajemo Kad tako radimo, nije ni čudo, što zapadamo u zabludu.

XXXVI

Za naše zablude ne možemo okrivljavati Boga

Ipak se ni na koji način ne može Bog smatrati začetnikom naših zabluda zato, što nam nije dao sveznajući razum. Ta stvorenom razumu pripada da bude ograničen, a ograničenom da se ne proteže na sve.

XXXVII

Najveće je savršenstvo čovjeka, što radi slobodno, t. j. po svojoj volji. Time postaje vrijedan pohvale ili prijekora.

Što se pak volja pruža vrlo široko, to i odgovara njenoj prirodi. U čovjeku je baš to nekako najveće savršenstvo, što radi svojom voljom, t. j. slobodno. Tako on na neki poseban način postaje začetnik svojih djela i zbog njih dobiva pohvalu. Ne hvale se naime automati, što točno izvode sve kretnje, za koje su uređeni, jer ih nužno tako izvode, nego se hvali njihov tvorac, što ih je tako točno izradio, jer ih nije načinio po nuždi, nego slobodnom voljom. Na isti način zacijelo treba nam spoznavanje istine upisati u veću zaslugu, što je spoznajemo svojom voljom, nego kad bismo je morali spoznavati.

XLII

Kako nas naša volja ipak vara, premda nastojimo da se ne varamo.

No kad već znamo, da sve naše zablude potječu od volje, može se činiti čudnim, što se uopće varamo, jer nema nikoga, koji bi htio dati se zavarati. Ali jedno je htjeti se varati, a sasvim drugo htjeti prihvatiti ono, u čemu se obično krije zabluda. Premda stvarno nema nikoga, koji bi izričito bio voljan upasti u zabludu, ipak je teško naći nekoga, koji često ne bi bio voljan prihvatiti ono, u čemu je pogreška, ali je on ne primjećuje. Čak je i sama težnja za istinom veoma često uzrokom, da oni, koji ne znaju točno, kako se do nje dolazi, izriču sud o nečem, što ne razumiju, i tako upadaju u zabludu.

XLIII

Nikada se ne varamo, kada prihvaćamo samo ono, što poznajemo jasno i razgovijetno.

Sigurno je pak da nikada ne bismo prihvatili laž kao istinu, kad bismo odobravali samo ono, što poznajemo jasno i razgovijetno. Kažem *sigurno*, jer, kako Bog nije varljiv, sposobnost spoznaje, koju nam je on dao, ne može ići za lažju, kao što to ne može ni sposobnost odobravanja, ukoliko se proteže samo na ono, što se jasno spoznaje. Sve kad se to ničim ne bi dalo dokazati, tako je to od prirode usađeno u svačiju dušu, da, kad god nešto spoznajemo jasno, odobravamo to sami od sebe i nikako ne možemo sumnjati u istinitost toga.

XLV

Što je jasna, a što razgovijetna spoznaja.

Ima čak vrlo mnogo ljudi, koji za čitava svoga života ne spoznaju dovoljno točno, da bi o tome mogli izreći siguran sud. Traži se naime, da spoznaja, na koju bi se mogao osloniti siguran i nesumnjiv sud, bude ne samo jasna, nego i

razgovijetna. Jasnom nazivam onu spoznaju, koja je pozornom duhu živa i otvorena; tako kažemo, da ono jasno vidimo, što je pred našim okom, koje promatra, i što dosta snažno i otvoreno na nj djeluje. Razgovijetnom pak nazivam onu spoznaju, koja je pored jasnoće tako od svega drugog odijeljena i rastavljena, da u sebi sadrži samo ono, što je jasno.

XLVIII

Sve, što je predmet našeg spoznavanja, promatramo kao stvari i njihova svojstva ili kao vječne istine. Nabrajanje stvari.

Sve, što je predmet naše percepcije, promatramo ili kao stvari i njihova svojstva ili kao vječne istine, koje postoje samo u našem mišljenju. Od onoga, što promatramo kao stvari, najopćenitije je: supstancija, trajanje, red, broj i inače sve takvo, što se proteže na sve vrste stvari. No ja priznajem samo dvije najviše vrste stvari: jedno su duhovne ili misaone, t. j. one, koje pripadaju duhu ili misaonoj supstanciji, a drugo su materijalne ili one, koje pripadaju protežnoj supstanciji, t. j. tijelu. Spoznavanje i htijenje i sve vrste koliko spoznavanja, toliko htijenja pripadaju misaonoj supstanciji. Protežnoj pak supstanciji pripada veličina ili upravo protezanje u duljinu, širinu i visinu, pa oblik, kretanje, položaj, djeljivost pojedinih dijelova i tome slično. No mi zamjećujemo u sebi još neke druge pojave, koje ne moraju pripadati samo duhu, a ni samo tijelu, i koje, kako će kasnije biti izloženo, kada dođemo na to, potječu od uske i prisne veze našeg duha s tijelom. To su osjećaj gladi, žeđi, i t. d., zatim duševna uzbuđenja ili strasti, koje ne postoje samo u mišljenju, na pr. gnjevno, veselo, tužno, ljubavno uzbuđenje i t. d., pa naposljetku svi osjećaji, na pr. bola, škakljanja, svjetlosti i boja, zvukova, mirisa, okusa, topline, tvrdoće i drugih svojstava, koja zamjećuje opip.

LI

Što je supstancija i zašto taj naziv ne pristaje u istom značenju Bogu i stvorovima.

Što se pak tiče onoga, što promatramo kao stvari ili njihova stanja, vrijedno je truda posebno razmatrati svako pojedino. Pod supstancijom možemo razumijevati samo stvar, koja tako postoji, da joj za postojanje nije potrebna nikakva druga stvar. Kao supstancija pak, kojoj nije potrebna baš nikakva stvar, može se razumjeti samo jedna jedina, naime, Bog. Sve pak druge supstancije, kako uviđamo, mogu postojati samo uz božju pomoć. Zato naziv supstancija ne pristaje Bogu i drugima u istom značenju, kako se obično govori u školama, t. j. ne može se razgovijetno uočiti nikakvo značenje tog naziva, koje bi bilo zajedničko Bogu i stvorovima.

LIII

Svakoj supstanciji pripada jedan bitan atribut, na pr. duhu mišljenje, a tijelu protežnost.

Supstancija se, doduše, spoznaje po bilo kojem atributu, ali ipak svaka supstancija ima i posebno svojstvo, koje sačinjava njenu prirodu i bit i na koje se odnose sva druga njena svojstva. Takvo protezanje u duljinu, širinu i dubinu, sačinjava prirodu tjelesne supstancije, a mišljenje prirodu misaone supstancije. Naime sve drugo, što se može pripisati tijelu, ima kao pretpostavku protežnost, pa je samo neko stanje protežne stvari, kao što sve ono, što nalazimo u duhu, predstavlja samo različita stanja mišljenja. Tako se na pr lik može predočiti samo u protežnoj stvari, a kretanje samo u protegnutom prostoru; isto tako zamišljanje, osjećanje i volja samo u misaonoj stvari. Naprotiv, protežnost se može predočiti bez lika ili kretanja, a mišljenje bez zamišljanja ili osjećanja. To vrijedi i za ostalo, kako je očevidno svakome, koji to pažljivo promatra.

Iz djela:*René Descartes: »Osnovi filozofije«*, M. H., Zagreb, 1951. Preveo *dr. Veljko Gortan.*

STRASTI DUŠE

PRVI DIO

O STRASTIMA UOPĆE, I S OBZIROM NA ČITAVU PRIRODU ČOVJEKA

ČLAN 1. — Ono što je trpljenje u odnosu na jedan subjekt, uvijek je djelovanje s obzirom na neki drugi.

Koliko su pogrešne nauke, koje imamo od starih, može se najbolje vidjeti po onome, što su pisali o strastima; jer premda je to materija, koja se uvijek mnogo istraživala i makar ne izgleda, da je ona jedna od najtežih, a to zbog toga, što ih svaki osjeća u samome sebi i što uostalom nema potrebe, bilo kako ih promatrati, da im se otkrije priroda, — ipak je ono, što su stari o njima poučavali, toliko neznatno i većinom tako malo vjerojatno, da ne mogu imati nikakve nade, da ću se približiti istini, nego ako se udaljim od putova, kojima su oni išli. Zato ću biti prisiljen, da ovdje pišem tako, kao da razmatram materiju, koje se nitko prije mene nije ni dotakao: i da bih počeo, smatram, da treba sve zbivanje ili događanje s filozofima ponovo nazvati *trpljenjem* (strašću, passion) s obzirom na subjekt, kojemu se događa, a *djelovanjem* s obzirom na onoga, koji ga prouzrokuje: tako da, premda su onaj, koji djeluje i onaj, koji trpi, često jako različiti, djelovanje i trpljenje (action et passion) ne prestaju biti uvijek jedna te ista stvar, koja ima ta dva imena samo po dvama različitim subjektima, na koje se ona može odnositi.

ČLAN 2. — Da bi se spoznale strasti duše, treba razlikovati njezine funkcije od funkcije tijela.

Zatim također smatram, da ne postoji nikakav predmet, koji bi neposrednije djelovao na našu dušu, nego tijelo, s kojim je ona spojena, i da prema tome treba da mislimo, da ono, što je u njoj trpljenje (strast), obično je u njemu djelovanje; tako da nema boljeg puta, da dođemo do spoznaje naših strasti, negoli da istražimo razliku između duše i tijela, kako bismo spoznali, kojemu od njih dvoje treba pripisati svaku od naših funkcija.

ČLAN 3. — Koje pravilo treba slijediti, da bi se to ostvarilo.

U tome ne će biti velike teškoće, ako pazimo, da sve ono, što iskušamo (osjetimo) da je u nama, a također vidimo da u našim tijelima može biti sasvim bez života, treba da pripišemo samo našem tijelu; a naprotiv, da sve ono, što je u nama i što shvatimo da ni na koji način ne može pripadati tijelu, treba da pripišemo našoj duši.

ČLAN 4. — Toplina i kretanje udova dolaze od tijela, misli dolaze od duše.

Kako se ne može shvatiti da tijelo na bilo koji način misli, možemo s razlogom vjerovati, da sve vrste mišljenja u nama pripadaju duši; i kako ne sumnjamo da ima beživotnih (mrtvih) tjelesa, koja se mogu kretati na toliko i više različitih načina kao naša, i koja imaju toliko ili više topline i kretanja (kao što to iskustvo pokazuje u plamenu, koji sâm ima više topline i kretanja, nego bilo koji od naših udova), treba da vjerujemo, da sva toplina i sva kretanja u nama, ukoliko ne zavise o misli, pripadaju samo tijelu.

. . . .

ČLAN 10. — Kako nastaju životni duhovi u mozgu.

Ovdje je međutim važnije to, da svi najpokretljiviji i najfiniji dijelovi krvi, razrijeđeni u srcu toplinom, bez prestanka u velikim količinama ulaze u šupljine mozga. A razlog (uzrok) zbog kojega se oni kreću tamo radije, nego na bilo koje drugo mjesto, jeste taj, što sva krv, koja iz srca izlazi velikim

arterijama, ide upravo tamo, ali ne može sva ući zbog vrlo uskih prolaza, pa tu prolaze samo najpokretljiviji i najfiniji djelići, dok se ostatak rasprostire u sve ostale organe tijela. Ti vrlo fini djelići krvi sačinjavaju dakle, životne duhove (les esprits animaux — spiritus animales), i oni u tu svrhu nemaju nikakve druge potrebe da se mijenjaju, negoli da se tu odvajaju od ostalih, manje finih dijelova krvi: jer ono, što ja ovdje nazivam duhovima, jesu samo tijela, koja imaju samo to svojstvo, da su vrlo mala i da se kreću vrlo brzo, kao dijelovi plamena, koji izlaze iz baklje. Oni se nigdje ne zaustavljaju, i koliko ih ulazi u šupljine mozga, toliko drugih i izlazi kroz pore mozgovne supstancije, koje ih odvode u živce, a otuda u mišiće, čime tijelo pokreću na sve različite načine, koji su mogući.

. . . .

ČLAN 12. — Kako vanjski predmeti djeluju na osjetilne organe.

Ostaje još da se pokažu uzroci, zbog čega duhovi ne teku uvijek u mišiće na isti način, i da ih dolazi katkada više prema jednima, nego prema drugima. Jer osim djelovanja duše, koja je, kako ću kasnije izložiti, u nama zaista jedan od tih uzroka, postoje još dva druga, koja zavise samo o tijelu, i koje treba naznačiti. Prvi uzrok leži u različitosti kretanja, koja su predmeti izazvali u osjetilnim organima, što sam već dovoljno objasnio u »Dioptrici«. Ali da čitaoci ovoga spisa ne bi morali čitati onaj, to ću ovdje ponoviti, da ima tri stvari, koje treba kod živaca razmotriti, i to: njihova srž (jezgra) ili unutrašnja supstancija, koja se od mozga u obliku finih niti rasprostire do kože udova, koja ih okružuje i koja s onima, što su u vezi s mozgom, tvori male cjevčice, u kojima su te fine niti zatvorene; i konačno životni duhovi, koji se u tim cjevčicama prenose od mozga do mišića, tako da te niti ostaju tu potpuno slobodne i proširene na taj način, da i najmanja stvar, koja pokreće dio tijela, o koji je privezana jedna od njih, pokreće na isti način i dio mozga od kuda dolazi, isto tako, kao kad se povuče jedan kraj nekog užeta, pokreće se i drugi.

. . . .

ČLAN 17. — Koje su funkcije duše.

Pošto smo razmotrili sve funkcije, koje pripadaju samom tijelu, lako je uvidjeti, da ništa u nama ne ostaje, što bismo trebali pripisati našoj duši, do naših misli, koje su uglavnom dvije vrste, i to: jedne su djelatne, a druge trpna stanja duše. Ono što zovemo njezinim djelovanjem, jest sve naše htijenje, jer mi iskušavamo da ono dolazi direktno od naše duše, i čini se, da zavisi samo o njoj. Kao što se, naprotiv, mogu općenito nazvati njezinim trpnim stanjima (strastima) sve vrste osjeta ili znanja u nama, kojima uzrok često nije u našoj duši i koje ona uvijek dobiva od stvari koje predočuje.

ČLAN 18. — O volji.

Naša volja je opet dvovrsna: jedno je djelovanje, koje svršava u samoj duši, kao kad hoćemo ljubiti boga ili uopće primijeniti našu misao na neki nematerijalni predmet; drugo je djelovanje, koje svršava u našem tijelu, kao kad samo odatle, što želimo da se prošećemo, slijedi, da se naše noge kreću i da koračamo.

ČLAN 19. — O osjetima (percepcijama).

Naši su osjeti (percepcije) također dvovrsni, jednima je uzrok duša, a drugima tijelo. Oni koji dolaze od duše jesu osjeti naše volje i čitave naše mašte ili drugih misli, koje o njoj zavise: jer sigurno je, da mi ne bismo mogli htjeti nikakvu stvar, kad ne bismo bili svijesni te volje; i premda je također volja u odnosu na dušu djelovanje, to se ipak znanje te volje može nazvati trpljenjem. Ipak, budući da su taj osjet i ta volja zapravo jedna te ista stvar, imenovanje se pravi uvijek po onome, što je bolje: i tako se ona obično ne zove trpljenjem, nego djelovanjem.

. . . .

ČLAN 27. — Definicija strasti duše.

Nakon razmatranja, u čemu se strasti duše razlikuju od svih ostalih njezinih misli, čini mi se da se one općenito

mogu definirati kao osjeti ili čuvstva (osjećaji) ili emocije duše, koje se odnose samo na nju, a koje prouzrokuje, podržava i pojačava neko kretanje (životnih) duhova.

ČLAN 28. — Objašnjenje prvog dijela te definicije.

Mogu se nazvati osjetima (percepcijama), ako se tom riječju žele da označe sve misli, koje nisu djelovanje duše ili volje, ali se ne mogu onda, ako se njome označuju jasne spoznaje; jer iskustvo uči, da oni, koji su najviše pod vlašću svojih strasti, najmanje ih poznaju, a to su one među percepcijama, koje čine nejasnom i mračnom usku povezanost duše i tijela. Mogu se također nazvati čuvstvima (osjećajima), jer ih duša prima na isti način, kao predmete vanjskih osjeta i samo ih tako spoznaje; ali još je bolje nazvati ih emocijama (uzbuđenjima) duše ne samo zato, što se to ime može dati svim promjenama, koje se u njima zbivaju, to jest svim različitim mislima, koje dolaze u dušu, nego naročito zato, što od svih vrsta misli, što ih duša može imati, nema u njoj ni jedne, koja je uzbuđuje i potresa toliko snažno, kao što to čine te strasti.

ČLAN 29. — Objašnjenje njenog drugog dijela.

Dodajem, da se one odnose samo na dušu, da bi ih razlikovao od drugih osjećaja, od kojih se jedni odnose na vanjske objekte, kao mirisi, zvukovi, boje, a drugi na naše tijelo, kao glad, žeđ, bol. Dodajem također, da ih prouzrokuje, podržava i pojačava neko kretanje duhova, da bi ih razlikovao od naše volje, koja se može nazvati uzbuđenjima (emocijama) duše, što se odnose na nju, ali im je ova sama uzrok, a i zato, da bih objasnio njihov posljednji i bliži uzrok, po kojem se one opet razlikuju od drugih čuvstava.

ČLAN 30. — Duša je povezana zajedno sa svim dijelovima tijela.

Da bi se sve to bolje shvatilo, potrebno je znati, da je duša zaista povezana s čitavim tijelom, i da se zapravo ne može reći, da se ona nalazi u jednom od njegovih dijelova, uz isključenje drugih; jer tijelo je jedno i na neki način ne-

djeljivo s obzirom na raspored svojih organa, koji se jedan prema drugome odnose tako, da ako je jedan od njih oduzet, to čini čitavo tijelo neispravnim (defektnim); jer duša je takve prirode, da se ne odnosi ni prema kakvoj protežnosti ni prema dimenziji ni drugim svojstvima materije, od koje je tijelo sastavljeno, već samo prema cijelom sklopu svojih organa. Jer se nikako ne bi mogla predstaviti (shvatiti) polovica ili trećina neke duše, niti da ona zauzima neki prostor, niti da postaje manja, ako se odsiječe neki dio tijela, već se ona od njega rastavlja potpuno, ako se uništi sklop njegovih organa.

ČLAN 31. — Postoji u mozgu jedna mala žlijezda, u kojoj duša vrši svoje funkcije djelotvornije nego u drugim dijelovima.

Treba također znati, da premda je duša povezana s čitavim tijelom, ipak postoji u njemu jedan dio, u kojem duša vrši svoje funkcije djelotvornije nego u drugima; i obično se vjeruje, da je to mozak ili možda srce: mozak zato, što k njemu idu osjetilni organi, a srce zato, što u njemu kao da se osjećaju strasti. Ali istraživši stvar brižljivije, čini mi se, da sam jasno spoznao, da dio tijela, u kojem duša neposredno vrši svoje funkcije, nikako nije srce, a također ni mozak, već samo najunutrašnjiji njegov dio, koji je jedna vrlo mala žlijezda, smještena u sredini njegove supstancije, i tako obješena iznad cjevčice, po kojoj duhovi njegovih prednjih šupljina saobraćaju sa stražnjim šupljinama, da i najmanja kretanja te žlijezde mogu mnogo promijeniti tok tih duhova, i obrnuto, najmanje promjene u toku duhova mogu mnogo utjecati na kretanje te žlijezde.

ČLAN 32. — Kako se spoznaje, da je ta žlijezda glavno sjedište duše.

Razlog, koji me uvjerava, da duša u cijelom tijelu ne može imati nikakvo drugo mjesto, gdje neposredno vrši svoje funkcije, nego u toj žlijezdi, jest taj, što su svi ostali dijelovi našeg mozga dvostruki, kao što također imamo dva oka, dvije ruke, dva uha, a konačno i svi su organi vanjskih osjetila dvostruki. A kako mi ipak imamo samo jednu i jednostavnu misao o istoj stvari u isto vrijeme, treba nužno da

postoji neko mjesto, gdje se dvostruke slike očiju i dvostruki utisci samo jednog predmeta dvostrukih organa drugih osjetila mogu skupiti u jedno prije nego stignu u dušu, da joj ne bi predočili dva predmeta umjesto jednog: i može se lako shvatiti, da se te slike ili drugi utisci sjedinjuju u toj žlijezdi posredovanjem duhova, koji ispunjavaju šupljine mozga; no nikakvog drugog mjesta u tijelu nema, gdje bi se oni mogli tako ujediniti, kao u toj žlijezdi (la glande pinéale — glandula pinealis — epifiza).

. . . .

ČLAN 34. — Kako duša i tijelo djeluju jedno na drugo.

Shvatimo, dakle, ovdje da duša ima svoje glavno sjedište u maloj žlijezdi u sredini mozga, odakle ona zrači (rayonne) po čitavom tijelu posredstvom (životnih) duhova, živaca i same krvi, koja je prijemljiva za utiske duhova i može ih raznositi u sve duhove. Sjetit ćemo se, što je bilo gore rečeno o stroju našeg tijela, da su naime fine niti naših živaca tako razdijeljene po svim njegovim dijelovima, da kod raznih kretanja, koja tu potiču (pobuđuju) osjetilni predmeti, te niti različito otvaraju pore mozga, i životni duhovi iz tih šupljina ulaze različito u mišiće, pomoću čega mogu pokretati udove na sve moguće načine. Također i svi drugi uzroci, koji mogu različito pokretati duhove, dostaju da ih odvedu u različite mišiće. Dodajmo ovdje, da je mala žlijezda, koja je sjedište duše, tako objesena između šupljina, što sadrže duhove, da je oni mogu pokretati na toliko različitih načina, koliko osjetilnih različnosti postoji u objektima. Ali žlijezdu može različito pokretati i duša, koja je takve prirode, da u sebe može primiti toliko različitih utisaka, to jest ona ima toliko različitih percepcija, koliko se različitih kretanja događa u toj žlijezdi. Konačno, stroj je tijela tako udešen, da time, što duša različito pokreće tu žlijezdu ili bilo kojim drugim uzrokom, goni duhove, koji je okružavaju, prema porama mozga, vodi ih kroz živce u mišiće, i tako pokreće udove.

. . . .

ČLAN 39. — Kako jedan te isti uzrok može u različitim ljudima pobuditi različite strasti.

Isti utisak, koji u žlijezdi prouzrokuje prisutnost nekog strašnog predmeta i koji u nekim ljudima pobuđuje strah, može u drugima proizvesti hrabrost i smjelost: razlog je u tome, što nisu svi mozgovi jednako udešeni i što isto kretanje žlijezde, koje u nekima od nas pobuđuje strah, u drugima čini da duhovi ulaze u pore mozga, koji ih odvodi djelomično u živce za pokretanje ruke za obranu, a djelomično u one, koji pobuđuju i tjeraju krv prema srcu tako, da proizvede duhove prikladne da produže tu obranu i da volja u njoj ustraje.

ČLAN 40. — Koje je glavno djelovanje strasti.

Treba naime primijetiti, da je glavno djelovanje strasti u ljudima u tome, da u svojoj duši pobuđuju volju za ono, na što pripravljaju svoje tijelo: tako osjećaj straha pobuđuje volju za bježanjem, odvažnost volju za borbom, i t. d.

ČLAN 41. — Kakva je moć duše prema tijelu.

Ali duša je po svojoj prirodi toliko slobodna, da se nikada ne može prisiliti. Od dviju vrsta misli, koje sam razlikovao u duši, kojih su jedne njezina djelovanja, naime volja, a druge strasti, uzimajući tu riječ u njenom najopćenitijem značenju, pod kojim se razumijevaju sve vrste percepcija, prve su potpuno u njenoj moći, i tijelo ih može indirektno promijeniti, dok naprotiv druge apsolutno zavise o djelovanjima, koja ih vode, i duša ih može samo indirektno promijeniti, izuzevši, kad im je ona sama uzrok. A sve djelovanje duše sastoji se u tome, da kad nešto hoće, ona pokreće malu žlijezdu, s kojom je usko povezana tako, kako je potrebno da se proizvede djelovanje, koje toj volji odgovara.

. . . .

ČLAN 43. — Kako duša može predočivati, opažati i pokretati tijelo.

Tako, kad se hoće predočiti nešto, što se nikada nije vidjelo, ta volja ima snagu, da pokrene žlijezdu tako, kako je potrebno da bi se duhovi potjerali prema porama mozga, kroz

otvor kojih se može predočiti ta stvar. Hoće li se, dalje, neko vrijeme jedan te isti predmet pažljivo razmatrati, to volja za to vrijeme pridržava žlijezdu nagnutom na istu stranu. Napokon, hoće li se hodati ili bilo kako kretati tijelo, tad volja čini da žlijezda tjera duhove prema mišićima, koji služe za tu svrhu.

. . . .

ČLAN 45. — O moći duše nad svojim strastima.

Naše strasti tako ne mogu biti direktno pobuđene ni uklonjene djelovanjem naše volje, ali one to mogu biti indirektno, predočivanjem stvari, koje su obično u vezi sa strastima, koje hoćemo imati, a suprotne onim strastima, koje hoćemo odstraniti. Tako, da bismo izazvali odvažnost, a uklonili strah, nije dosta imati za to volju, već se treba potruditi, da se razmotre razlozi, predmeti ili primjeri, koji nas osvjedočuju, da opasnost nije velika, da je uvijek sigurnije braniti se od nje, nego pred njom pobjeći, da ćemo imati slavu i radost zbog pobjede, umjesto čega se može očekivati žalost i sramota, što smo pobjegli, i slično.

ČLAN 46. — Zbog čega duša ne može potpuno raspolagati svojim strastima.

Postoji osobit razlog, koji sprečava dušu, da ne može brzo mijenjati ili obuzdavati svoje strasti, a koji mi je dao povoda, da sam gore u njihovu definiciju stavio, kako ih neko naročito kretanje (životnih) duhova ne samo prouzrokuje, nego također podržava i pojačava. To je stoga, što gotovo sve njih prati neko uzbuđenje (emocija) srca, pa prema tome također i čitave krvi i (životnih) duhova: tako da, dok to uzbuđenje ne prestaje, one ostaju prisutne u našoj misli na isti način, kao što su prisutni osjetilni objekti za vrijeme, dok djeluju na organe naših osjetila. I kao što se duša, jako usmjerivši pažnju na nešto drugo, može uzdržati da ne čuje neki šum ili da ne osjeti neku malu bol, ali se ne može uzdržati da ne čuje grmljavinu ili da ne osjeti vatru, koja oprži ruku, tako ona lako može prevladati slabije strasti, ali ne i najžešće i najjače; to je moguće samo pošto se smirilo uzbuđenje

krvi ili (životnih) duhova. Najviše, što volja za vrijeme tog najjačeg uzbuđenja može učiniti, jest, da se ne suglašuje s djelovanjima strasti i da suzdržava kretanja, koja su u njezinoj vlasti. Ako se na primjer, u srdžbi digne ruka, da bi udarila, volja je obično može zadržati; ako strah potiče noge na bijeg, volja ih može zaustaviti, i drugo.

ČLAN 47. — U čemu se sastoje borbe (sukobi) koje tobože postoje između nižeg i višeg dijela duše.

Sve borbe, koje se obično zamišljaju da postoje između nižeg, koji se naziva senzibilnim (osjetilnim), i višeg, razumnog dijela duše, ili bolje, između prirodnih požuda i volje, sastoje se samo u suprotnosti između kretanja, koja istovremeno nastoje izazvati u žlijezdi tijelo po svojim (životnim) duhovima i dušu po svojoj volji. Jer u nama postoji samo jedna duša, i ta duša nema u sebi nikakvih dijelova: osjetilni dio jeste i razumni, a sve njezine požude su voljne. Zabluda, koja je kriva, što se u njoj predočuju (dvije) različite, međusobno suprotne osobe, dolazi samo otuda, što se nisu dobro razlikovale njezine funkcije od funkcija tijela, kojemu samo treba pripisati sve ono, što se u nama može opaziti kao suprotstavljeno našem umu: tako da tu nema druge borbe, osim što se često događa, kao što sam gore rekao, da malu žlijezdu u sredini mozga može pritiskivati s jedne strane duša, s druge životni duhovi, koji su samo tijela, da su ta dva impulsa suprotna, i da najjači sprečava djelovanje drugoga. U žlijezdi se, dakle, mogu razlikovati dvije vrste kretanja, koja su proizveli životni duhovi: jedna (kretanja) predočuju duši predmete, koji podražuju osjetila ili izazivaju utiske u mozgu, i ne utječu na volju; druga (kretanja) čine neki utjecaj na nju, naime ona, koja prouzrokuju strasti ili njima odgovarajuće pokrete tijela. Kretanja prve vrste sprečavaju doduše često djelovanja duše, ili ona sprečavaju njih, ali usprkos tome ne opaža se ovdje nikakva borba, jer oni nisu direktno suprotni. Ta se borba opaža samo između kretanja druge vrste i volje, koja im se suprotstavlja: na primjer, između sile, kojom životni duhovi gone žlijezdu, da u duši prouzrokuje želju za nečim i sile, kojom duša tu stvar

nastoji izbjeći pomoću svoje volje. Ta se borba pojavljuje poglavito stoga, što volja ne može direktno pobuditi strasti, tako da je ona, kao što je već rečeno, prisiljena poslužiti se mudrošću (vještinom) i potruditi se, da postepeno razmatra različite stvari. Ako se dogodi da takva jedna stvar može na jedan čas da izmijeni tok životnih duhova, može se dogoditi da ona koja slijedi, to ne može, i da one to i poslije nastave, jer se prethodno stanje u živcima, u krvi i srcu nije promijenilo, pa se duša osjeća gonjena, da istovremeno jednu te istu stvar želi i ne želi i odatle je nastala pretpostavka o dvije moći u njoj, koje se međusobno bore. Ipak još se može shvatiti neka borba, kad često isti uzrok pobudi u duši neku strast, a u tijelu odgovarajuće pokrete, kojima duša ništa ne pridonosi, ali koje ona zaustavlja ili nastoji zaustaviti, čim ih opazi, kao što se to primjećuje, kad ono, što izaziva strah, tjera životne duhove u mišiće, koji služe za pokretanje nogu na bijeg, a koje volja, da bismo bili hrabri, zaustavlja.

ČLAN 48. — Po čemu se spoznaje jakost ili slabost duša, i koje je najmanje zlo.

Po posljedicama te borbe svaki može spoznati jakost ili slabost svoje duše; jer oni, koji obično svojom voljom mogu najlakše pobijediti strasti i zaustaviti kretanja tijela, koje ih prate, imaju bez sumnje najsnažnije duše, ali ima i takvih, koji ne mogu iskušati svoju snagu, jer oni nikada ne puštaju volji, da se bori svojim vlastitim oružjem, već samo onim, kojim je opskrbljuju jedne strasti, da bi se obranila od drugih. Njezinim vlastitim oružjem nazivam čvrste i određene sudove u odnosu na spoznaju dobra i zla, po kojima je odlučila da upravlja djelovanjima svog života; a najslabije od svih duša jesu one, kojih se volja nikako ne određuje tako, da slijedi neke sudove, već se neprekidno prepušta trenutnim strastima, koje, budući da su često jedna drugoj suprotne, vuku je naizmjence čas ovamo čas onamo, i prisiljavajući je na borbu protiv same sebe, dovode dušu u najjadnije stanje, što može biti. Tako, dok strah predočuje smrt kao najveće zlo, koje se može izbjeći samo bijegom, s druge strane slavoljublje predstavlja sramotu tog bijega kao zlo gore od smrti:

te dvije strasti različito usmjeruju volju, koja, poslušna čas jednoj čas drugoj, neprestano proturiječi samoj sebi, i tako čini dušu ropskom i nesretnom.

ČLAN 49. — Bez spoznaje istine snaga duše nije dovoljna.

Doduše, vrlo je malo toliko slabih i neodlučnih ljudi, koji bi htjeli samo ono, što im nalažu njihove strasti. Većina ima čvrste sudove, po kojima određuju jedan dio svojih djelovanja; i premda su često ti sudovi krivi i sami stvoreni na temelju nekih strasti, koje su prije volju pobijedile i zavele, ipak se mogu smatrati njezinim vlastitim oružjem, jer ona nastavlja da ih se pridržava, kad više nema strasti, koja ih je proizvela, i može se misliti, da su duše jače ili slabije po tome, što se više ili manje mogu pridržavati tih sudova i opirati se trenutnim strastima, koje su im suprotne. Ali ipak je velika razlika među odlukama, koje proizlaze iz lažnih mišljenja i onih, koje se oslanjaju samo na spoznaju istine; to više, što je čovjek, ako slijedi ove posljednje, siguran, da mu nikada ne će biti žao, niti će se kajati, dok će mu se to u prvom slučaju dogoditi, čim u njima otkrije zabludu.

ČLAN 50. — Nema toliko slabe duše, koja kod ispravnog vođenja ne bi mogla potpuno ovladati svojim strastima.

Korisno je ovdje znati, kao što je već gore rečeno, da premda je svako kretanje žlijezde po prirodi povezano sa svakom od naših misli, ipak se ono može navikom povezati i s drugima, isto kao što nam to iskustvo pokazuje s riječima, koje kad se glasno izgovore, po prirodnom ustanovljenju, predočuju duši samo njihov zvuk, ili kad su napisane, oblik njihovih slova, a koje se ipak. po navici, koja se stekla misleći na ono, što one označuju prilikom slušanja njihova zvuka ili čitanja njihovih slova, više shvaćaju po tom značenju, nego po liku njihovih slova ili po zvuku njihovih slogova. Također je korisno znati, da iako su kretanja, kako žlijezde, tako i životnih duhova mozga, koji duši predočuju neki predmet, doduše povezana s onima, što u njoj pobuduju neke strasti, ipak se ta kretanja mogu u njoj odvojiti i povezati

s drugim vrlo različitim, a ta se navika može steći samim jednim djelovanjem i ne zahtijeva neku dugu vježbu. Tako, ako se u mesu, koje se jede s tekom, iznenada naiđe na nešto vrlo slano, nastala neugoda može toliko promijeniti stanje mozga, da će se takvo meso moći poslije vidjeti samo s gnušanjem, iako se prije jelo sa zadovoljstvom. A ista stvar može se opaziti kod životinja; jer premda one nemaju razuma, niti možda bilo kakve misli, sva kretanja životnih duhova i žlijezde, što u nama pobuđuju strasti, postoje i kod njih, ali ta kretanja u njima ne služe, kao u nama, podržavanju i pojačavanju strasti, već za kretanje živaca i mišića, koje ih obično prati. Ako, na primjer, pas opazi jarebicu, on će po svojoj prirodi potrčati prema njoj, a kad čuje pucanj puške, taj ga prasak prirodno tjera na bijeg: ipak su lovački psi tako dresirani, da se zaustavljaju, kad vide jarebicu i da potrče za njom, pošto se čuo na nju ispaljeni hitac. Korisno je, dakle, poznavati te stvari, kako bi svakome dale smjelosti, da promatra (proučava) svoje strasti: jer ako se s malo vještine mogu promijeniti kretanja mozga u životinjama lišenim razuma, jasno je da se to još bolje može u ljudima, i da bi čak i oni s najslabijim dušama mogli steći potpunu vlast nad svim svojim strastima, ako se upotrebi dovoljno vještine za njihovo usmjeravanje (odgajanje) i vođenje.

DRUGI DIO

O BROJU I REDU STRASTI, I OBJAŠNJENJE ŠEST OSNOVNIH

ČLAN 51. — Koji su prvi uzroci strasti.

Iz gore rečenoga poznato je, da je posljednji i najbliži uzrok strasti duše gibanje, kojim životni duhovi pokreću malu žlijezdu u sredini mozga. Ali to nije dovoljno, a da bismo ih mogli jedne od drugih razlikovati; potrebno je istražiti njihove izvore i ispitati njihove prve uzroke: premda ih, dakle, može prouzrokovati djelovanje duše, koja se odlučuje na predočivanje određenog predmeta, a također samim ustrojem

tijela ili utiscima, koji se iznenadno nađu u mozgu, kao što je to slučaj, kad se (čovjek) osjeća žalosnim ili radosnim, a da ne može reći zbog čega; po svemu što je rečeno ipak se čini, da i predmeti, koji pokreću (podražuju) osjetila, mogu pobuditi sve strasti, i da su ti predmeti njihovi najobičniji i glavni uzroci. Prema tome, ako ih želimo sve istražiti, dovoljno je da se razmotre sva djelovanja tih predmeta.

ČLAN 52. — Njihova korist i kako se mogu prebrojiti.

Osim toga opažam, da predmeti, koji pokreću osjetila, ne pobuđuju u nama toliko različitih strasti, koliko su oni sami različiti, već se to događa samo po različitim načinima, po kojima nam oni mogu škoditi ili koristiti, ili uopće, koliko su za nas važni. Korist svih strasti sastoji se samo u tome, što one određuju dušu da hoće po prirodi nam korisne stvari i da ustraje u toj volji, kao što isto djelovanje životnih duhova, koje ih proizvodi, određuje tijelo na pokrete usmjerene na ostvarenje (izvršenje) tih stvari, stoga, da bismo pojedine strasti prebrojili, treba samo redom ispitati, na koliko za nas važnih načina mogu predmeti pokrenuti naša osjetila. Ovdje ću nabrojati sve glavne strasti redom, kako se mogu istražiti.

. . . .

ČLAN 69. — Postoji samo šest osnovnih strasti.

Ali broj jednostavnih i osnovnih strasti nije jako velik. Jer nakon pregleda svih, koje sam nabrojio, može se lako opaziti, da ima samo šest takvih, i to: čuđenje, ljubav, mržnja, požuda, radost i žalost. Sve ostale su sastavljene iz nekih od tih šest, ili su njihove vrste. Da ne bi stoga čitaoca zbunjivalo njihovo mnoštvo, ja ću ovdje odvojeno razmatrati šest osnovnih, a poslije ću pokazati, kako sve ostale proistječu iz njih.

. . . .

ČLAN 74. — Čemu sve strasti služe, a čemu štete.

Po onome, što je rečeno, lako je spoznati, da se korist svih strasti sastoji samo u tome, što one učvršćuju misli i čine ih u duši trajnima, kojih je održanje dobro, a koje bi se bez toga lako izbrisale. Kao što se i sve zlo, koje one mogu prouzro-

kovati, sastoji u tome, da one te misli učvršćuju i podržavaju više, nego što je potrebno, ili da učvršćuju i podržavaju takve misli, koje nije dobro sačuvati.

. . . .

ČLAN 96. — Kakve su vrste kretanja krvi i životnih duhova, koje prouzrokuju ovih pet strasti.

Do sada objašnjavanih pet strasti jesu tako međusobno povezane ili suprotne, da je mnogo lakše razmatrati ih sve zajedno, nego svaku pojedinačno, kao što je bilo razmatrano čuđenje. Njihovi se uzroci ne nalaze samo u mozgu kao kod čuđenja, već također u srcu, u slezeni, u jetrima i u svim ostalim dijelovima tijela, koji pridonose stvaranju krvi, a zatim i životnih duhova. Jer premda sve vene vode krv, koju sadrže, u srce, ipak se katkada događa, da se tu krv jednih snažnije kreće, nego drugih; također je slučaj, da su otvori, kroz koje ona u srce ulazi ili oni kroz koje izlazi, katkada širi ili uži nego obično.

ČLAN 97. — Glavna iskustva da se spoznaju ta kretanja u ljubavi.

Promatrajući, dakle, razne promjene, koje nam iskustvo pokazuje za vrijeme djelovanja različitih strasti na našu dušu, opažam u ljubavi, kad je ona sama, to jest kad je ne prati nikakva velika radost ili želja ili žalost, da je udaranje pulsa jednomjerno, ali mnogo veće i snažnije nego obično, da se u grudima osjeća jedna blaga toplina, da se probava hrane u želucu vrši vrlo brzo, tako da je ta strast korisna po zdravlje.

ČLAN 98. — U mržnji.

U mržnji naprotiv, opažam, da je puls neravnomjeran i manji, i često brži; da se u grudima osjeća hladnoća izmiješana s nekom oporom i reskom toplinom; da želudac prestaje vršiti svoju službu i sklon je povratiti i izbaciti hranu, koja je pojedena, ili je pokvari i pretvori u tekućinu lošu za organe.

ČLAN 99. — U radosti.

U radosti je puls ravnomjeran, samo brži nego obično, ali nije toliko jak i velik kao u ljubavi; osjeća se neka ugodna toplina, koja nije samo u grudima, već se kroz krv, koja obilno struji, širi u sve vanjske dijelove tijela. Katkada se međutim gubi tek, jer je probava slabija nego obično.

ČLAN 100. — U žalosti.

U žalosti je puls slab i spor, i oko srca kao da se osjeća neki okov, koji ga steže, i komadi leda, koji ga hlade i odvode svoju hladnoću na ostali dio tijela. Usprkos tome zadržava se katkada dobar tek i opaža se, da želudac dobro vrši svoj zadatak, dok se nikakva mržnja ne miješa sa žalošću.

ČLAN 101. — U požudi.

Napokon, naročito u požudi opažam, da ona uzbuđuje srce silovitije od svake druge strasti, i podržava u mozgu više životnih duhova, koji, prelazeći odavle u mišiće, čine sva osjetila izoštrenijima i sve dijelove tijela pokretljivijima.

ČLAN 120. — Koji su vanjski znaci tih strasti.

Dosada rečeno dosta objašnjava uzrok različitosti pulsa i svih drugih svojstava, koja sam gore pripisao tim strastima; stoga ne treba da se više kod toga zadržavam. Ali ja sam u svakoj opažao samo ono, što se tu može promatrati, dok su same, što služi spoznaji kretanja i životnih duhova, iz kojih ove proizlaze; stoga mi još preostaje da objasnim nekoliko vanjskih znakova, koji ih obično prate, a koji se bolje opažaju, kad je više strasti zajedno spojeno (izmiješano), kako se one obično i pojavljuju, nego kad su odvojene. Glavni od tih znakova jesu pokreti očiju i lica, promjena boje, drhtanje, malaksalost (slabost), nesvjestica, smijeh, suze, jecanje i uzdisanje.

. . . .

ČLAN 136. — Odakle dolaze strasti svojstvene nekim ljudima.

Međutim, da bih ovdje s malo riječi nadopunio sve ono, što bi se tu moglo dodati s obzirom na različita djelovanja ili različite uzroke strasti, ja ću se zadovoljiti, da ponovim princip, na kojem se temelji sve o čemu sam pisao. Između naše duše i tijela postoji, naime, takva veza, da, ako se neko tjelesno djelovanje jednom povezalo s jednom mišlju, tada nam se jedno od njih kasnije nikada ne predočuje, a da se istovremeno ne predoči i drugo, i da nisu uvijek ista djelovanja povezana s istim mislima. To dostaje za objašnjenje svih naročitih stanja, koja svaki može opaziti u sebi ili u drugima s obzirom na stvari, koje ovdje još nisu bile objašnjene. Tako je, na primjer, lako zamisliti, da neobične odvratnosti (averzije), koje poneki osjećaju prema mirisu ruža ili prisutnosti mačke ili sličnim stvarima, dolaze samo otuda, što su ih u početku njihova života povrijedili neki slični predmeti, ili su suosjećali s čuvstvima svoje majke, koja je bila tako povrijeđena za vrijeme trudnoće. Jer bez sumnje postoji uzajamni odnos između uzbuđivanja majke i njenog djeteta u utrobi. Tako da ono, što je protivno jednom, šteti i drugom. A miris ruža mogao je nekom djetetu prouzrokovati jaku glavobolju, dok je bilo još u kolijevci, ili ga je mačka mogla jako preplašiti, a da to nitko nije bio opazio, niti je o tome kasnije ostalo bilo kakvo sjećanje, premda ideja nekadašnje averzije (odvratnosti) prema (tim) ružama i (toj) mački ostaje utisnuta u njegovu mozgu do konca njegova života.

ČLAN 137. — O koristi tih pet strasti u odnosu na tijelo.

Pošto su dane definicije ljubavi, mržnje, požude, radosti, žalosti, i razmatrana sva tjelesna kretanja, koja ih prouzrokuju i prate, imamo ovdje da razmotrimo samo još njihovu korist. U vezi s tim može se primijetiti, da se sve one, po svojoj prirodi, odnose na tijelo, i da su duši dane samo, ukoliko je s njim povezana: tako da je njihova prirodna korist u tome, da pobuđuje dušu na odobravanje i pripomaganje onih djelovanja, koja mogu služiti očuvanju tijela, ili nje-

govom većem usavršavanju; u tom su smislu radost i žalost dvije osnovne za tu svrhu. Jer stvari, koje štete tijelu, ne obavještavaju dušu neposredno, nego po osjećaju boli, koji u njoj proizvodi najprije strast žalosti, zatim mržnju na uzrok te boli, i treće zahtjev (želju) da ih se oslobodi. Isto tako je duša obaviještena o stvarima korisnim za tijelo samo po golicanju, koje u njoj proizvodi radost, zatim pobuđuje ljubav prema njenom uzroku, i napokon želju, da se osigura trajnost te radosti ili uživanje nečeg sličnog. To pokazuje, da je svih pet strasti vrlo korisno za tijelo, i da je za to žalost na neki način prva i potrebnija od radosti, a mržnja od ljubavi, jer je važnije izbjeći štetne i razorne stvari, nego steći one, koje samo povećavaju savršenstvo, bez kojeg se može postojati.

ČLAN 138. — O njihovim nedostacima i kako da se isprave.

No, premda je ta korist od strasti sasvim prirodna, a sve životinje bez razuma upravljaju svoj život samo po tjelesnim kretanjima sličnim onima, koja su u nama povezana sa strastima, i koja pobuđuju našu dušu na suglašavanje (pristajanje), to one ipak nisu uvijek dobre. To više, što ima mnogo stvari štetnih tijelu, koje ne prouzrokuju u početku nikakve žalosti, i koje dapače pružaju radost; i drugih, koje su mu korisne, premda su isprva neugodne. A osim toga, one pokazuju gotovo uvijek toliko dobra, koliko i zla, jer ih prikazuju mnogo većim i važnijim, nego što zapravo jesu, tako da nas potiču da tražimo jedne i izbjegavamo druge s većom revnošću (žarom) i s više brige, nego što je primjereno. Tako vidimo, da su i životinje često prevarene mamcem, i da bi izbjegne malo zlo, srljaju u veće; zato treba da se služimo iskustvom i razumom, da bismo razlikovali dobro od zla i spoznali njihovu pravu vrijednost, da ne zamijenimo jedno drugim i da izbjegnemo svaku prekomjernost u svom odnošenju.

ČLAN 139. — O koristi ovih strasti, ukoliko pripadaju duši, a najprije o ljubavi.

To bi dostajalo, kad bismo imali samo tijelo, ili kad bi to bio naš bolji dio; ali kako je ono samo gori (neznatniji) dio, treba da osobito razmotrimo strasti, ukoliko pripadaju duši. U tom pogledu ljubav i mržnja dolaze od znanja i prethode radosti i žalosti, izuzevši, kad ove posljednje nadomještaju znanje, kojega su one samo jedna vrsta. A ako je to znanje istinito, to jest, ako su stvari, na ljubav prema kojima nas ono navodi, zaista dobre, a one koje treba da mrzimo zaista loše, onda je ljubav neusporedivo bolja nego mržnja, i ona tada ne bi mogla biti prevelika, i nikada ne propušta da proizvede radost. Kažem da je ta ljubav izvanredno dobra zato, što njome postižemo istinska dobra, i utoliko nas usavršava Kažem također, da ona ne bi mogla biti prevelika jer sve ono, što može učiniti i najprekomjernija, jest, da nas tako savršeno sjedini (poveže) s tim dobrima, da se tada ljubav prema sebi samima između obiju više tu ne razlikuje, što vjerujem da nikada ne može biti loše. Napokon, ona je nužno praćena radošću, jer nam predstavlja ljubljeni predmet kao dobro, koje nam pripada.

. . . .

ČLAN 144. — O željama, ispunjenje kojih ovisi samo o nama.

Ali kako nas te strasti mogu dovesti do djelovanja samo pomoću želje, koju pobuđuju, treba obratiti pažnju posebno na tu želju, i u tom se sastoji glavna korist morala. Već sam rekao, da je želja uvijek dobra, ako proizlazi iz istinitog znanja, a isto tako može biti samo loša, ako se temelji na nekoj zabludi. A čini mi se, da je najobičnija zabluda, što se tiče želja, u tome, što se ne razlikuju dovoljno stvari, koje potpuno ovise o nama od onih, koje ne ovise nikako, jer za one, koje ovise samo o nama, t. j. o našoj slobodnoj volji, dovoljno je znanje da su dobre, da bi se mogle željeti sa svim žarom, jer mi slijedimo vrlinu, kad činimo o nama ovisna dobra; a sigurno je da želja za vrlinom ne može nikada biti

prežestoka. Osim toga, ono što na taj način želimo, ne može da nam ne uspije, jer ovisi samo o nama samima, i mi uvijek postižemo potpuno zadovoljenje, koje smo od nje očekivali. Ali pogreška, koja se obično kod toga čini, nije nikada u tome, što se želi previše, nego samo što se želi premalo. A sigurno sredstvo protiv toga jest, da se oslobodi duh, koliko može, od svih drugih manje korisnih želja i da se nastoji jasno spoznati i pažljivo razmotriti dobrota željenog predmeta.

ČLAN 145. — O onome, što ne ovisi o nama, i o sreći.

Ne treba nikada, pa bile one ne znam kako dobre, sa strašću težiti za stvarima, koje nikako ne ovise o nama, ne samo zato, jer se ne mogu postići i što nas time toliko više ražalošćuju, koliko ih više budemo željeli, već naročito zato, što obuzimajući našu misao, one nas odvraćaju od drugih stvari, kojih postizavanje ovisi o nama. Postoje dva pouzdana (glavna) sredstva protiv tih uzaludnih želja: prvo je plemenitost, o kojoj ću govoriti poslije; drugo je, da često moramo razmišljati o božjoj providnosti i predstaviti si, da je nemoguće da se bilo kakva stvar dogodi drugačije, nego što je to za čitavu vječnost odredila providnost. Tako se ona, kao sudbina ili nepromjenljiva nužnost, treba suprotstaviti sreći, da bi se uništila kao himera (tlapnja), koja je samo zabluda našeg razuma. Jer mi možemo željeti samo ono, što procijenimo, da je na bilo koji način moguće, a možemo stvari pretpostaviti mogućim, premda ne ovise o nama samo utoliko, ukoliko mislimo, da ovise o sreći, to jest da sudimo, kako se one mogu dogoditi i da se prije slično dogodilo. To mišljenje dolazi, dakle, samo odatle, što ne poznamo sve stvari, koje pridajemo nekom djelovanju; jer kad se jedna stvar, koja po našem mišljenju ovisi o sreći, ne dogodi, to svjedoči da je nedostajao jedan od uzroka, koji bijahu nužni, da bi se ona proizvela, i da prema tome bijaše apsolutno nemoguća i da se nikad nešto slično nije dogodilo, to jest, gdje je isti uzrok za proizvođenje također nedostajao; tako da, kad bismo to prije bili znali, ne bismo je nikada držali mogućom, pa prema tome niti željeli.

ČLAN 146. — O onome, što ovisi o nama i o drugima.

Treba, dakle, potpuno odbaciti obično mišljenje, da se stvari događaju ili ne događaju po volji neke sreće izvan nas, i znati da se sve upravlja po božjoj providnosti, čija je vječna zapovijed toliko nepogrešiva i nepromjenljiva, da izuzevši stvari koje su po istoj toj zapovijedi učinjene ovisnima o našoj slobodnoj volji, moramo pretpostaviti, da nam se ništa ne događa, što ne bi bilo nužno i predodređeno, tako da ne možemo bez zablude zahtijevati (željeti) da nam se dogodi drugačije. Kako se, međutim, većina naših želja proteže na stvari, koje ne ovise potpuno o nama niti potpuno o drugima, to moramo u njima točno razlikovati ono, što ovisi samo o nama, da svoje želje usmjerimo samo na to; a što se tiče ostatka, premda ga treba procijeniti kao potpuno predodređen i nepromjenljiv rezultat (posljedicu), da bi se naša želja od njega odvratila, ne moramo ispustiti razmatranje razloga, koji ga čine više ili manje vrijednim želje, da bismo po njima određivali svoje djelovanje. Imamo li, na primjer, izvršiti neki posao na nekom mjestu, kuda nas mogu odvesti dva različita puta, od kojih je jedan obično sigurniji od drugoga, premda je možda zapovijed providnosti takva, da ćemo, ako idemo putem, koji se smatra sigurnijim, tu svakako biti pokradeni, a da ćemo naprotiv drugim putem proći bez ikakve opasnosti, mi ne smijemo zato biti ravnodušni u izboru jednoga ili drugoga, niti se pomiriti s nepromjenljivom fatalnošću te zapovijedi, već po razumu treba da izaberemo najsigurniji put, a naša želja mora time biti zadovoljena (smirena), kad smo po njoj djelovali, pa bilo kakvo zlo nam se tu dogodilo. Jer to je zlo u odnosu na nas bilo neizbježivo. Mi ne možemo, dakle, zahtijevati oslobođenje od toga, već samo djelovati po najboljem znanju, kao što smo to, po mom mišljenju, tada učinili. A sigurno je, kad se tako vježbamo razlikovati predodređenost od sreće, da se lako priviknemo upravljati svojim željama tako, da ukoliko njihovo ostvarenje ovisi samo o nama, one nas uvijek mogu potpuno zadovoljiti.

ČLAN 147. — O unutrašnjim uzbuđenjima duše.

Ovdje ću dodati samo još jedno razmatranje, koje mi se čini vrlo korisnim, da bi nas očuvalo od svih neugodnosti strasti. Naša dobra i štete zavise, naime, poglavito od unutrašnjih uzbuđenja, koja se u duši pobuđuju samo od nje same. U tome se ta uzbuđenja razlikuju od njezinih strasti, koje uvijek ovise o nekom kretanju životnih duhova; i premda su ta uzbuđenja duše često povezana s njima sličnim strastima, ona se mogu često sresti i s drugima, i dapače proizvesti njima suprotne. Ako, na primjer, neki suprug oplakuje svoju mrtvu ženu, koju on (kao što se to često događa), ipak ne može vidjeti uskrslu, to može njegovo srce biti stegnuto žalošću, koju pobuđuje u njemu pripravljanje pogreba i odsutnost osobe, na razgovor s kojom se privikao; i moguće je da neki ostaci ljubavi i suosjećanja, koji se predočuju njegovoj mašti, tjeraju istinske suze na njegove oči, premda on, međutim, u nutrašnjosti svoje duše osjeća neku tajnu radost, koja je toliko jaka, da žalost i suze kojima je praćena, ne mogu ništa umanjiti njezinu snagu. Isto tako, kad čitamo u nekoj knjizi o tuđim pustolovinama ili ih vidimo prikazane u kazalištu, to pobuđuje katkada u nama žalost, katkada radost ili ljubav ili mržnju i uopće sve strasti po različitosti predmeta, koje predočuje naša mašta; ali ipak smo zadovoljni da ih osjećamo u sebi, a to je zadovoljstvo intelektualna radost, koja može nastati isto tako iz žalosti, kao i iz svih ostalih strasti.

ČLAN 148. — Vježbanje u vrlini pouzdano je sredstvo protiv strasti.

Što su nam, dakle, ta unutrašnja uzbuđenja bliža i imaju prema tome više moći nad nama nego strasti, od kojih se razlikuju ili s njima slažu, utoliko više dostaje unutrašnje zadovoljstvo naše duše, da joj svi nemiri (uznemirivanja) izvana ne mogu škoditi, već štoviše, mogu povećati njezinu radost, jer ona vidi da je oni ne mogu povrijediti, i time spoznaje svoje savršenstvo. A da bi naša duša bila tako zadovoljna, ona treba samo da slijedi vrlinu. Jer ako je bilo tko živio tako, da sebi po svojoj savjesti ne može predbacivati, da

je ikada propustio učiniti sve onako, kako je prosudio da je najbolje (a to je ono, što nazivam »slijediti vrlinu«), on će u tome postići toliko snažno zadovoljstvo i sreću, da ni najžešće provale strasti nemaju nikada dovoljno snage, da bi pomutile mir njegove duše.

TREĆI DIO

O POSEBNIM STRASTIMA

ČLAN 195. — O negodovanju.

Negodovanje je jedna vrsta mržnje ili odvratnosti, što se po prirodi osjeća protiv onih, koji čine neko zlo, kakvo god ono bilo. Ono je često pomiješano sa zavišću ili sa sažaljenjem, ali ipak ima jedan potpuno različit predmet, jer se negoduje samo protiv onih, koji nanose (čine) dobro ili zlo osobama, koje to nisu zaslužile, dok se naprotiv zavidi onima, koji to dobro primaju, a žale se oni, koji to zlo trpe. Svakako je to jedna vrsta nepravde posjedovati neko dobro, što se ne zaslužuje. Možda su zato Aristotel i njegovi učenici, pretpostavljajući da je zavist uvijek mana (porok), nazvali negodovanjem onu, koja nije pogreška.

. . . .

ČLAN 199. — O srdžbi.

Srdžba je također jedna vrsta mržnje ili odvratnosti (averzije), što je osjećamo protiv onih, koji čine neko zlo ili namjeravaju da nanose štetu, i to ne bilo kome bez razlike, već upravo nama. Njezin je sadržaj tako isti, kao u negodovanja, i to toliko više, koliko se temelji na djelovanju, koje nas pogađa i zbog kojega se želimo osvetiti, jer ta je želja gotovo uvijek prati. Ona je direktno suprotna zahvalnosti, kao negodovanje naklonosti, ali je neuporedivo jača (žešća), nego ove tri druge strasti, jer je želja odstraniti štetu i osvetiti se najsilnija od svih. Ta želja povezana sa samoljubljem potiče u srdžbi sve uzbuđenje krvi, koje hrabrost i odvažnost mogu izazvati. A u mržnji pak osobito žučljiva krv dolazi iz slezene

i malih vena jetara i tako uzbuđena ulazi u srce, gdje zbog njenog obilja i prirode žuči, s kojom je izmiješana, proizvodi oštriju i jaču toplinu, nego što je mogu izazvati ljubav ili radost.

ČLAN 200. — Zašto se onih, koji u srdžbi pocrvene, treba manje bojati nego onih, koji problijede.

Vanjski su znaci srdžbe različiti, po različitosti temperamenata i po različitim drugim strastima, koje ju tvore ili su s njom povezane. Tako neki u srdžbi problijede ili dršću, a drugi pocrvene ili čak i plaču. A obično se srdžba prvih smatra opasnijom, nego srdžba posljednjih. Uzrok je tome, što, kad se ne će ili nikako drugačije ne može osvetiti do izgledom (držanjem) ili riječima, sva se žestina i snaga upotrebi već u početku uzbuđenja, i zbog toga se pocrveni; osim toga, zbog tuge i sažaljenja nad samim sobom, što se ne može drugačije osvetiti, dolazi katkada i do plača. Naprotiv oni, koji se odlučuju na veću osvetu postaju žalosni, jer se po djelovanju, koje ih ljuti, smatraju prisiljenima (obvezanima), i oni se također katkada plaše zala, koja bi mogla proizaći iz njihove odluke, i stoga postaju hladni, problijede i dršću. Ali kad kasnije dolaze da izvrše svoju osvetu, oni se utoliko više zagriju, koliko su hladniji bili u početku. Tako su i groznice, koje počinju s hladnoćom (zimicom), obično najjače.

ČLAN 201. — Postoje dvije vrste srdžbe, a prvoj su podložni najdobroćudniji.

Stoga se mogu razlikovati dvije vrste srdžbe: jedna je vrlo brza i jako se izvanjski ispoljava, ali je ipak malo djelotvorna i može se lako smiriti; druga se isprva toliko ne pojavljuje, ali toliko više izjeda srce i djeluje opasno. Osobe dobroćudne i pune ljubavi najpodložnije su prvoj vrsti, jer ona nije izraz duboke mržnje, već kratkotrajne zlovolje, koja ih spopada odmah, čim vide da se sve stvari ne razvijaju onako, kako bi po njihovu mišljenju trebalo biti najbolje. Stoga se čude i vrijeđaju, čak ako ih se često stvar neposredno i ne tiče, jer se s isto toliko ljubavi zauzimaju za one, koje vole, kao i za same sebe, tako da se oni razljute i zbog onoga, što bi za druge bio samo predmet negodovanja. A kako zbog svoje sklo-

nosti ljubavi imaju mnogo topline i krvi u srcu, dovoljno je da zlovolja, koja ih obuzme, dovede u srce i najmanje žuči, pa da to u njemu prouzrokuje veliko uzbuđenje krvi. Ali to uzbuđenje ne traje dugo, jer se snaga iznenađenja ne zadržava, i čim opaze da ih predmet, zbog čega su se razljutili, nije trebao toliko uzbuditi, oni se pokaju.

ČLAN 202. — Slabe su i niske duše, koje prevlada druga vrsta.

Druga vrsta srdžbe, u kojoj prevladavaju mržnja i žalost, nije isprva toliko uočljiva, tek možda po bljedoći lica. Ali njezina se snaga postepeno povećava u krvi pobuđenim djelovanjem žestoke (silovite) žudnje za osvetom. Ta je krv izmiješana sa žuči, koja u srce prodire iz donjih dijelova jetara i slezene, gdje izaziva vrlo oštru (oporu) i žestoku vrućinu. A kao što su najplemenitije duše i najzahvalnije, tako su najoholije, najprostije i najniže one, koje se najlakše dadu dovesti u tu vrstu srdžbe. Jer uvrede izgledaju toliko veće, koliko više, po oholosti, precjenjujemo sami sebe, i koliko se više ljube dobra, koja su uskraćena, a takva se dobra cijene to više, što je slabija i prostija duša, jer ta dobra ovise o drugima.

ČLAN 203. — Plemenitost suzbija pretjeranosti srdžbe.

Međutim, premda je ta strast korisna time, što nam daje snagu da odbijemo uvrede, ipak ni u jednoj nije toliko potrebno izbjegavati pretjeranosti kao u njoj. Jer one pomućuju pravilno prosuđivanje i krive su za griješke, zbog kojih se poslije kaje, i koje čak čine obranu od uvreda katkada lošijom, nego kad bismo bili u manjoj uzbuđenosti. Ali kako je ništa toliko ne čini pretjeranom kao oholost, to smatram, da je plemenitost najbolje sredstvo protiv pretjeranosti srdžbe, jer se tada sva izgubljena dobra mnogo manje cijene, dok se naprotiv to više cijeni sloboda i vlast nad samim sobom, što se gubi, ako se lako vrijeđamo. Tada se tamo, gdje se drugi obično vrijeđaju, osjeća prema uvredama samo prezir ili, najviše, negodovanje.

. . . .

ČLAN 211. — Opće sredstvo protiv strasti.

A sada, kad sve strasti poznajemo, imamo manje razloga da ih se bojimo nego prije, jer vidimo da su sve one po svojoj prirodi dobre, i da mi imamo izbjeći samo njihovu lošu upotrebu ili njihove pretjeranosti, protiv kojih dostaju sredstva, koja sam izložio, ako ih svaki brižljivo primjenjuje. Ali kako sam u ta sredstva ubrojio razmišljanje i umješnost (pažljivost), pomoću kojih se mogu ispraviti pogreške svoje naravi, ako se vježbamo odvajati u sebi kretanje krvi i životnih duhova od misli, s kojima su obično povezane, priznajem da ima malo ljudi, koji su se na taj način dovoljno pripremili protiv svih mogućih slučajeva, i da ta kretanja, koja su predmeti strasti izazvali u krvi, slijede isprva same utiske stvorene u mozgu i stanju organa tako brzo, da, premda bez ikakva sudjelovanja duše, nema takve ljudske mudrosti, koja bi bila sposobna da im se suprotstavi, ako se za to nismo dovoljno pripremili. Tako se mnogi kod škakljanja ne mogu suzdržati od smijeha, premda im to nije ugodno; jer utisak radosti i iznenađenja, koji ih je jednom iz istog razloga nasmijao, ponovno se probuđuje u njihovoj mašti i protiv njihove volje odmah puni pluća krvlju, koju im šalje srce. Isto tako oni, koji su po svojoj naravi mnogo skloni uzbuđenjima radosti i sažaljenja, ili strahu, ili srdžbi, ne mogu se suzdržati od pretjeranog smijeha, ili od plača ili od drhtanja, ili od grozničave uzbuđenosti krvi, kad im je fantazija pobuđena predmetom jedne od tih strasti. Ali ono, što se u takvim prilikama uvijek može učiniti, a što smatram ovdje najopćijim sredstvom protiv svih pretjeranosti strasti i najlakšim da se provede, jest, da se kod takvog uzbuđenja krvi treba opomenuti i sjetiti, kako sve, što se predočuje fantaziji, teži da zavara dušu, i da joj razloge za nagovaranje na predmet njezinih strasti prikaže jačima, nego što stvarno jesu, a suprotne slabijima. A ako strast nagoni na stvari, izvršenje kojih se može odgoditi, treba se načas suzdržati od donošenja bilo kakvog suda i prijeći na druge misli, dok vrijeme i mirovanje potpuno ne stišaju uzbuđenje krvi. I napokon, radi li se o djelovanjima, o kojima je potrebno donijeti rješenje odmah, treba volju naročito usmjeriti razmatranju

razloga protivnih onima, koje navodi strast i povođenju za njima, premda se čine slabijima. Ako nas, na primjer, iznenada napadne neki neprijatelj, taj položaj ne dopušta ni najmanje vremena za razmišljanje, ali oni, koji obično razmišljaju o svojim postupcima, ako ih obuzme strah, moći će, mislim, uvijek nastojati, da odvrate svoje misli od razmatranja opasnosti, predočujući si razloge, po kojima ima mnogo više sigurnosti i časti, ako ostanu, nego ako pobjegnu. Naprotiv, ako osjete, da ih težnja za osvetom i srdžba gone, da se nerazborito obore na one, koji ih napadaju, oni će se podsjetiti na to, da je nerazumno upropastiti se, kad se mogu sačuvati bez sramote, i da je kod vrlo nejednakih snaga bolje časno uzmaknuti i ispričati se, nego se grubo izložiti sigurnoj smrti.

ČLAN 212. — Samo od njih (strasti) zavisi sve dobro i zlo u ovom životu.

Napokon, duša može za sebe imati svojih radosti; ali one, koje su joj zajedničke s tijelom, potpuno ovise o strastima: tako su oni ljudi, koji ih najviše mogu osjetiti, sposobni da uživaju najviše slasti ovoga života. To im, dakako, može nanijeti i najviše boli, ako ih ne znaju dobro upotrebiti i ako im sreća nije sklona; ali mudrost služi naročito tome, da poučava, kako da postanemo takvi gospodari svojih strasti i da njima tako vješto upravljamo, da se zla, koja one prouzrokuju, vrlo lako podnose, i da se iz svih može izvući radost.

Iz djela: »*Discours de la Méthode — Des Principes de la Connaissance Humaine — Des Passions de l'ame.*« Ed La Renaissance du Livre, Paris, 1935. Preveo s francuskoga *Milan Kangrga.*

BARUCH DE SPINOZA

TEOLOŠKO-POLITIČKA RASPRAVA

XVI. POGLAVLJE

O temeljima države, o prirodnom i građanskom pravu svakoga pojedinca i o pravu najviših vlasti

Dovde sam nastojao odijeliti filozofiju od teologije i dokazati, da teologija svakome daje slobodu filozofiranja. Stoga je sada zgodna prilika da istražim, dokle u najboljoj državi seže ta sloboda da se misli i da svatko govori ono, što misli. Da bismo to po redu ispitali, moramo raspraviti o temeljima države, ali prije svega o prirodnom pravu svakog pojedinca, ne obazirući se još na državu i vjeru.

Pod pravom i uređenjem prirode ne razumijevam ništa drugo nego pravila prirode svakog individuuma, prema kojima zamišljamo, da je svakome po prirodi određeno, da na neki način postoji i djeluje. Ribama je na pr. od prirode određeno da plivaju, velikima da jedu manje. Zato ribe s punim prirodnim pravom gospodare u vodi te velike jedu manje. Sigurno je naime, da priroda, ako se promatra sama za sebe, ima puno pravo na sve, što može, t. j. da pravo prirode seže dotle, dokle seže njezina moć. Jer moć prirode je sâma moć Boga, koji na sve ima puno pravo. No budući da je cjelokupna moć čitave prirode samo moć svih individuuma zajedno, slijedi iz toga, da svaki individuum ima puno pravo na sve, što može, odnosno da pravo svakoga seže dotle, dokle seže njegova određena moć. A kako je najviši zakon prirode, da stvaka stvar, koliko god može, nastoji ustrajati u svojem stanju, i to bez obzira na drugu, već jedino s obzirom na sebe samu, slijedi

iz toga, da svaki individuum ima na to puno pravo, t. j. (kao što rekoh) na to, da postoji i djeluje, kako je po prirodi određeno.

Ne priznajem ovdje nikakve razlike između ljudi i ostalih individuuma prirode, niti između ljudi, u kojih ima razuma, i drugih, koji ne poznaju pravoga razuma, niti između glupavih, ludih i zdravih duhom. Što god naime svaka stvar čini po zakonima svoje prirode, čini to s punim pravom, jer čini, kako joj je po prirodi određeno, i drugačije ne može. Stoga, dokle god se smatra, da ljudi žive samo pod vlašću prirode, živi među njima i onaj, koji još ne poznaje razuma ili koji još nije dospio do stanja vrline, isto tako s punim pravom samo po zakonima požude, kao i onaj, koji svoj život upravlja po zakonima razuma. To znači: kao što mudar čovjek ima puno pravo na sve, što mu razum nalaže, t. j. da živi po zakonima razuma, tako i neznalica i slabić duhom ima puno pravo na sve, na što ga nuka požuda, t. j. da živi po zakonima požude. I to je isto ono, što uči Pavao[1], koji prije zakona, t. j. dokle god se smatra, da ljudi žive pod vlašću prirode, ne priznaje nikakva grijeha.

Stoga se prirodno pravo svakoga pojedinog čovjeka ne određuje prema zdravom razumu, nego prema požudi i moći. Nije naime svima po prirodi određeno da djeluju prema pravilima i zakonima razuma. Naprotiv, svi se rađaju u potpunom neznanju svega, a prije nego uzmognu spoznati pravi način života i uzdići se do vrline, prođe im, ako su i dobro odgojeni, velik dio života, a ništa manje ne moraju živjeti za to vrijeme i, koliko je moguće, održati se, i to samo po nagonu požude. Jer, priroda im nije dala ništa drugo, a uskratila im je pravu moć da žive po zdravom razumu. Zbog toga nisu ništa više dužni živjeti po zakonima zdravog razuma negoli mačka po zakonima lavlje prirode. Što god dakle pojedinac, za kojega se drži da je samo pod vlašću prirode, smatra za sebe korisnim, bilo naveden zdravim razumom ili po nagonu afekata, za tim on s punim prirodnim pravom smije težiti i prisvojiti to na koji god način, ili silom ili

[1] Rimljanima, VII, 7 i d.

lukavstvom ili molbama, ili, napokon, kako god lakše bude mogao; prema tome smije držati neprijateljem onoga, koji ga želi spriječiti, da ne zadovolji svoju želju.

Iz toga slijedi, da pravo i uređenje prirode, po kojem se svi rađaju i većinom žive, zabranjuje samo ono, što nitko ne želi i što nitko ne može, a ne otklanja ni svađe, ni mržnje, ni gnjev, ni lukavstva, uopće ništa, na što nas nagon nuka. Nije ni čudo, jer priroda nije podvrgnuta zakonima ljudskog razuma, kojima je svrha samo prava korist i održanje ljudi, nego bezbrojnim drugim zakonima, koji se odnose na vječni red čitave prirode, koje je čovjek samo mali dio, i samo je po njezinoj nužnosti svim individuumima na neki način određeno da postoje i djeluju. Što god nam se dakle u prirodi čini da je smiješno, besmisleno ili loše, dolazi od toga, što stvari poznajemo samo djelomično, a red i sklad čitave prirode najvećim dijelom ne poznajemo, i što hoćemo, da se sve upravlja onako, kako smo navikli po svojem razumu. Ali ipak ono, što razum proglašava kao loše, nije loše s obzirom na red i zakone čitave prirode, nego jedino s obzirom na zakone same naše prirode.

No uistinu nitko ne može sumnjati, da je ljudima korisnije živjeti prema zakonima i određenim nalozima našeg razuma, kojima je svrha, kako rekoh, samo prava korist ljudi. Osim toga, nema nikoga, tko ne bi želio, koliko je moguće, živjeti sigurno i bez straha. To ipak nikako ne može biti sve dotle, dok god je svakome slobodno raditi sve po volji i dok se razumu ne dade više prava nego mržnji i gnjevu. Svatko naime mora okružen neprijateljstvom, mržnjom, gnjevom i lukavstvom živjeti u strahu, pa im zato nastoji izbjeći, koliko može. Ako, nadalje, uzmemo u obzir, da ljudi bez uzajamne pomoći moraju živjeti vrlo bijedno i bez uzgoja razuma, kako sam pokazao u V. poglavlju, vrlo ćemo jasno uvidjeti, da su se ljudi, kako bi sigurno i što bolje živjeli, nužno morali udružiti, te su time postigli, da zajednički posjeduju pravo, koje je po prirodi svaki pojedinac imao na sve, i da se ono više ne određuje prema snazi i požudi pojedinca, nego prema moći i volji svih zajedno. Ipak bi to bili uzalud pokušali, da su htjeli slijediti samo ono, na što požuda nuka (naime, po zakonima požude biva pojedinac gonjen na razne strane).

Zbog toga su morali pouzdano odrediti i ugovoriti, da će svime upravljati samo po nalogu razuma (kojemu se nitko ne usuđuje otvoreno protiviti, kako se ne bi činilo, da je bez pameti), da će obuzdati požudu, ako bude što svjetovala na štetu drugoga, da ne će nikome učiniti ono, što nitko ne želi, da se njemu samome dogodi, i napokon, da će pravo drugoga braniti kao svoje. Ali, na koji bi se način morao sklopiti taj ugovor, da bude valjan i čvrst, treba sada ovdje razmotriti.

Opći je naime zakon ljudske prirode, da nitko ne će zanemariti nešto, što smatra dobrim, osim zbog nade u veće dobro ili zbog straha od veće štete, i da ne će trpjeti neko zlo, osim da bi izbjegao većemu ili zbog nade u veće dobro. To znači: svaki će pojedinac od dva dobra izabrati ono, koje sam smatra većim, a od dva zla ono, koje mu se čini manje. Kažem izričito: ono, što se njemu, koji bira, čini veće ili manje, a ne da bi to moralo tako biti, kako on sudi. Taj je zakon tako *duboko* ucijepljen u ljudsku prirodu, da ga treba uvrstiti među vječne istine, koje svatko mora priznati.

No, iz toga zakona nužno proizlazi, da nitko ne će bez prijevare[2] obećati, da će se odreći prava, koje ima na sve i da se uopće nitko ne će držati obećanja, osim zbog straha od većeg zla ili zbog nade u veće dobro. Da bi se to bolje razumjelo, neka se pretpostavi, da me razbojnik prisili na obećanje, da ću mu dati svoj imutak, čim on bude htio. Budući da se sada,

---

[2] »U građanskom životu, gdje se prema općem pravu odlučuje, što je dobro i što je zlo, s pravom se razlikuje dobronamjerna i zlonamjerna prijevara. Ali u prirodnom stanju, gdje je svatko sam svoj sudac i ima puno pravo da za sebe propisuje i tumači zakone, dapače da ih i ukida, ako to smatra korisnijim za sebe, zaista se ne može zamisliti, da bi itko sa zlom namjerom prijevarno postupao.«

To je originalna Spinozina bilješka (XXXII. u Vloten-Landovu izdanju, iz kojega prevodim), a još su dvije u XVI. poglavlju. (Bilješke sam označio navodnim znacima, da se razlikuju od mojih.) U nekoliko već odštampanih primjeraka »Teološko-političke rasprave« (koja je anonimno izdana god. 1670., a kao mjesto izdanja pseudonimno označen Hamburg umjesto Amsterdama) unio je Spinoza naknadno svojom rukom četrdesetak bilježaka, dijelom za prijatelje, a dijelom za buduće drugo izdanje Te su bilješke objavili: de Saint-Glain u svojem francuskom prijevodu »Rasprave« (Amsterdam, 1678), Chr. Th. de Murr (Adnotationes ad Tractatum Theologico Politicum, Haag, 1802), W. Dorow (Spinoza's Randglossen zu seinem Tractatus theologico-politicus, Berlin 1835) i dr. — Za ovu i još neke bilješke poslužio sam se odličnim djelom: Spinoza, Theologisch-politischer Traktat, übertragen und mit Einleitung, Anmerkungen und Registern versehen von Carl Gebhardt, IV. Aufl., Leipzig 1922.

kako sam već pokazao, moje prirodno pravo određuje samo prema mojoj moći, sigurno je, da ja — ako se prijevarom mogu osloboditi tog razbojnika, obećavajući mu, što god zaželi — po prirodnom pravu smijem to učiniti, naime prijevarno mu obećati, što god zaželi. Ili pretpostavimo, da ja bez varke nekome obećam, da za vrijeme od dvadeset dana ne ću okusiti jela ni ikakve hrane, te poslije toga uvidim, da sam ludo obećao i da bez najveće štete ne mogu održati obećanje. Budući da po prirodnom pravu moram od dva zla izabrati manje, mogu dakle s punim pravom prekršiti takav ugovor i ono, što je rečeno, smatrati kao da nije rečeno. To je, kažem, po prirodnom pravu dopušteno, bilo da s valjanim i sigurnim razlogom uviđam, da sam krivo obećao, ili da mi se u mašti samo čini, da to uviđam. Jer, vidio ja to točno ili netočno, bojat ću se najvećeg zla pa ću mu zato prema uređenju prirode nastojati na svaki način izbjeći. Iz toga zaključujem, da ugovor može imati vrijednost samo s obzirom na korist od njega, a kad ona otpadne, prekida se ujedno i ugovor i bezvrijedan je. Zbog toga je ludo, ako tko od drugoga traži vječnu vjernost, a ujedno ne udesi, da kršenje ugovora, koji se sklapa, bude prekršitelju više na štetu nego na korist. Tome, dakako, treba pridati naročitu važnost kod osnivanja države.

Kad bi sve ljude lako vodio samo razum, i kad bi mogli uvidjeti golemu korist i nužnost države, ne bi bilo nikoga, tko se iz dna duše ne bi gnušao varke, nego bi se svi iz želje za tim najvišim dobrom, t. j. za očuvanjem države, najvećom vjernošću u svemu pridržavali ugovora i iznad svega bi čuvali vjernost, tu najveću zaštitu države. Ali, daleko od toga, da bi sve ljude lako uvijek vodio samo razum! Svakoga naime zavodi njegova pohota, a srce mu je vrlo često obuzeto lakomošću, častohlepljem, zavišću, gnjevom i t. d., tako da za razum ne ostaje mjesta. Stoga, premda ljudi sigurnim znacima poštene namjere obećaju i ugovore, da će održati vjernost, ipak nitko ne može biti siguran u vjernost drugoga, ako uz obećanje nema i čega drugoga, jer se svatko po prirodnom pravu može poslužiti varkom i nije dužan pridržavati se ugovora, osim zbog nade u veće dobro ili zbog straha od većeg zla.

Budući da sam već pokazao, da se prirodno pravo svakog pojedinca određuje samo prema njegovoj moći, slijedi ovo: koliko moći, što je ima, svaki pojedinac silom ili od svoje volje prenese na drugoga, upravo toliko mora ustupiti drugome i od svoga prava, a puno pravo na sve ima onaj, koji ima najvišu vlast, kojom sve može silom prisiliti i strahom od najstrože kazne, koje se svi općenito boje, držati na uzdi. Doduše, to će pravo zadržati samo tako dugo, dok bude imao tu moć da provodi ono, što hoće; inače će zapovijedati samo tako, kao da moli, a nitko jači od njega ne će mu se morati pokoravati, ako ne bude htio.

Na taj se način bez ikakva proturječja s prirodnim pravom može oblikovati društvo i svakog se ugovora mogu ljudi uvijek držati s najvećom vjernošću; dakako, ako svaki pojedinac svu moć, koju ima, prenese na društvo. Ono će time sámo zadržati puno prirodno pravo na sve, t. j. najvišu vlast, kojoj će se svatko, od svoje volje ili iz straha od najstrože kazne, morati pokoravati. Pravo takvoga društva naziva se demokracijom, koja se prema tome definira kao opće udruživanje ljudi, koje kao cjelina ima puno pravo na sve, što može. Odatle slijedi, da najviša vlast nije ograničena nikakvim zakonom, nego da joj se svi moraju u svemu pokoravati. Na to su se naime svi morali šutke ili izrijekom obavezati, kad su svu svoju moć da se brane, t. j. sve svoje pravo, prenijeli na nju. Naime, ako su htjeli što za sebe pridržati, morali su se ujedno pobrinuti, kako bi to mogli sigurno i obraniti. Budući da to nisu učinili, a nisu ni mogli učiniti, a da ne podijele i prema tome unište državnu vlast, samim time su se bez ograničenja podvrgli volji najviše vlasti. Budući da su oni to bez ograničenja učinili, i to (kako sam već pokazao) i nuždom prisiljeni i samim razumom navedeni, slijedi odatle, da sve zapovijedi najviše vlasti, pa bile one i najbesmislenije, moramo bezuvjetno izvršavati, ako ne želimo biti neprijatelji državne vlasti i raditi protiv razuma, koji zahtijeva, da svim silama branimo državnu vlast. Razum naime nalaže, da izvršavamo i takve zapovijedi zato, da bismo od dva zla izabrali manje.

Osim toga, svatko se mirne duše može izvrći toj opasnosti, t. j. da se neograničeno podvrgne vlasti i volji drugoga, jer to právo da zapovijedaju, što god hoće, pripada najvišim

vlastima, kako sam pokazao, samo tako dugo, dok uistinu imaju najvišu vlast. Ako je izgube, gube ujedno i pravo da u svemu zapovijedaju, te ono pripadne onomu ili onima, koji to pravo zadobiju i mogu ga zadržati. Zbog toga se vrlo rijetko može dogoditi, da najviše vlasti zapovjede puste besmislice. Ta njima je samima najviše stalo do toga, da se time, što nastoje oko općeg dobra i svime upravljaju po nalogu razuma, pobrinu za sebe i da zadrže vlast. Jer nasilničku vlast, kako reče Seneka,[3] nitko dugo ne zadrži. Uz to, u demokratskoj se državi ne treba toliko bojati besmislica. Naime, gotovo je nemoguće, da bi se većina jednog skupa ljudi, ako je on velik, složila u nečem besmislenom; nemoguće je nadalje, zbog njegova temelja i svrhe, koja se, kako sam već pokazao, sastoji samo u tome, da se isključe besmislene požude i da se, koliko je god to moguće, ljudi zadrže u granicama razuma, da bi živjeli složno i u miru. Ako se ukloni taj temelj, lako će se srušiti čitava zgrada. Dakle, samo je najviša vlast dužna brinuti se za to, a podanici, kako rekoh, moraju izvršavati njezine naloge i ne smiju kao právo priznavati što drugo osim onoga, što najviša vlast proglasi kao právo.

No, možda će tko pomisliti, da ja na taj način podanike činim robovima, jer se misli, da je rob onaj, koji radi po zapovijedi, a slobodan onaj, koji živi po svojoj vlastitoj volji. Ali to nije bezuvjetno točno, jer je najvećma zapravo rob onaj, kojim je tako ovladala njegova pohota, da ne može ni vidjeti ni raditi ništa, što mu je korisno, a slobodan je samo onaj, koji čitavim svojim bićem živi samo pod vodstvom razuma. Rad po zapovijedi, t. j. pokornost doista na neki način oduzima slobodu, ali samim time ne čini čovjeka odmah robom, već ga takvim čini smisao rada. Ako svrha rada nije korist samo onoga, koji radi, nego korist onoga, koji zapovijeda, onda je onaj, koji radi, rob i nekoristan sam sebi. Ali u državi i kod vlade, gdje je najviši zakon dobrobit čitavoga naroda, a ne samo onoga, koji zapovijeda, ne može se onaj, koji se u svemu pokorava najvišoj vlasti, nazivati robom, sa-

[3] Lucije Anej Seneka ml. (oko 4. g. prije n. e. do 65. n. e.), rimski stoički filozof i pjesnik tragedija. Citat je iz Senekine tragedije »Trojanke« (Troades), čin 2, st. 258.

mome sebi nekorisnim, nego jedino podanikom. Zato je najslobodnija ona država, koje su zakoni osnovani na zdravu razumu, jer u njoj[4] svatko, ako hoće, može biti slobodan, t. j. može živjeti čitavim svojim bićem pod vodstvom razuma. Tako ni djeca, premda se moraju pokoravati svim zapovijedima roditelja, ipak nisu robovi; naime, zapovijedi roditelja prije svega su usmjerene na korist djece. Velika je dakle razlika, prema mojem shvaćanju, između roba, djeteta i podanika, te ih zbog toga ovako definiram: bez sumnje, rob je onaj, koji se mora pokoravati zapovijedima gospodara, što im je svrha samo korist onoga, koji zapovijeda; dijete, koje po zapovijedi roditelja radi ono, što mu je korisno; podanik je, napokon, onaj, koji po zapovijedi najviše vlasti radi ono, što je korisno zajednici, a prema tome i njemu samome.

Mislim, da sam time dovoljno jasno prikazao temelje demokratske vlasti, o kojoj sam volio raspraviti više od svih drugih, jer je, čini se, najprirodnija i najviše odgovara slobodi, koju priroda svakome daje. Naime u demokraciji nitko svoje prirodno pravo ne prenosi na drugoga tako, da ga kasnije uopće više ne pitaju za savjet, nego to pravo prenosi na većinu čitavog društva, kojega je i on jedan dio.

Na taj način svi ostaju međusobno jednaki, kao što su bili i prije u prirodnom stanju. Nadalje, naročito raspravljati samo o tom obliku vlasti htio sam zato, što on najviše odgovara mojoj nakani, prema kojoj sam bio odredio raspravljati o koristi slobode u državi. Stoga ne spominjem temelje ostalih oblika vlasti. Nije više ni potrebno, da bismo upoznali njihovo pravo, znati, odakle su nastale i još nastaju. To naime iz onoga, što je upravo izloženo, dosta i predosta jasno proizlazi. Jer je sigurno, da svakome, koji god ima najvišu vlast, bio to jedan pojedinac ili malo njih ili napokon svi, pripada puno pravo da zapovijeda, što god hoće. Osim toga, tko god

---

[4] »U kojoj god državi bio, čovjek može biti slobodan. Uistinu je naime čovjek slobodan [Murr: e s s e p o t e s t, dakle: m o ž e b i t i slobodan, **op. prev.**] dotle, dok ga vodi razum. A razum (usp. Hobbesovo drukčije mišljenje) općenito nuka na mir. Taj se pak može održati samo onda, ako se neoskvrnjena očuvaju zajednička prava države. Dakle, što čovjeka više vodi razum, t. j. što je slobodniji, to će se postojanije pridržavati prava države i izvršavati naloge najviše vlasti, kojoj je podložan.«

moć, da se brani, prenese, od svoje volje ili silom prisiljen, na drugoga, sasvim se odrekne svoga prirodnog prava i prema tome odluči, da se onome neograničeno pokorava. Toga se on mora u svemu pridržavati, dokle god kralj, plemstvo ili narod u svojim rukama drže najvišu vlast, koju su primili i koja je bila temeljem prenošenja prava. Ovome nije potrebno ništa više dodati.

Pošto sam objasnio temelje i pravo državne vlasti, bit će lako odrediti, što je u građanskom životu privatno građansko pravo, što nepravda, što je pravednost i nepravednost; zatim, tko je saveznik, tko neprijatelj i, napokon, što je zločin uvrede veličanstva.

Pod privatnim građanskim pravom ne možemo razumijevati ništa drugo nego slobodu svakog pojedinca da se održi u svojem stanju, slobodu, koja se određuje odredbama najviše vlasti i zaštićena je samim njezinim ugledom. Naime, pošto pojedinac svoje pravo da živi po svojem najboljem uvjerenju, u čemu je ograničen samo svojom moći, t. j. pošto svoju slobodu i moć da se brani prenese na drugoga, od tog je časa dužan živjeti samo po njegovoj volji i braniti se samo pod njegovim okriljem.

Nepravda je, kad je građanin ili podanik prisiljen da trpi od drugoga neku štetu protivno građanskom pravu ili odredbi najviše vlasti. Pojam nepravde može se naime zamisliti samo u građanskom životu; no, od strane najviših vlasti, kojima je po pravu sve dopušteno, podanicima ne može biti nanesena nikakva nepravda; do nje dakle može doći samo među privatnim osobama, koje su pravno obavezane da jedna drugoj ne nanose štetu.

Pravednost je stalna spremnost, da se svakome dade ono, što mu po građanskom pravu pripada; nepravednost je pak oduzeti nekome pod izlikom prava ono, što mu po pravom tumačenju zakonā pripada. Nazivaju se također i jednakost i nejednakost, jer se oni, koji su određeni da odlučuju u rasprama, ne smiju obazirati na osobe, nego sa svima moraju jednako postupati i jednako braniti pravo svakoga; bogatomu ne smiju zavidjeti ni siromašnoga prezirati.

Saveznici su ljudi iz dviju država, koji se, da ne bi ratnim zapletima zapali u opasnost ili radi bilo koje druge koristi,

međusobno nagode, da jedan drugome ne će nanositi štetu, nego će se u slučaju potrebe pomagati, ali tako, da svaka država zadrži svoju vlast. Taj će ugovor tako dugo ostati na snazi, dok bude postojao njegov temelj, naime obaziranje na opasnost ili korist. Jer nitko ne sklapa ugovor i ne mora se držati ugovora, osim zbog nade u kakvo dobro ili iz straha pred kakvim zlom. Ako se taj temelj ukloni, prekida se i ugovor sam od sebe. Tome nas i iskustvo dosta i predosta uči. Premda se naime razne vlade međusobno nagode, da jedna drugoj ne će nanositi štetu, ipak nastoje, koliko mogu, spriječiti, da ona druga od njih ne postane moćnija, i vjeruju riječima samo onda, ako je svrha i korist ugovora za obje dovoljno jasna. Inače se boje prijevare, i to s pravom. Ta samo će se luđak, koji ne pozna pravo najviših vlasti, zadovoljiti riječima i obećanjima onoga, koji ima najvišu vlast i pravo da čini, što god hoće, i za kojega dobro i korist njegove vlade mora biti najviši zakon. A ako to razmotrimo sa stanovišta pobožnosti i vjere, vidjet ćemo osim toga, da se nitko, tko je na vlasti, ne može pridržavati obećanja, koja su na štetu njegovoj vladi, a da time ne počini zločin. Ta ne može se držati onog obećanja, za koje uviđa, da je na štetu njegovoj vladi, a da ne prekrši zadanu riječ podanicima, koja ga ipak najviše obavezuje i koju prema svetom obećanju, što se obično daje, mora čuvati.

Neprijatelj je, nadalje, svaki onaj, koji živi izvan države tako, da ne priznaje vladu države ni kao saveznik ni kao podanik. Jer, ne čini mržnja nekoga neprijateljem vlade, nego pravo, a isto je pravo države prema onome, koji ni po kakvoj vrsti ugovora ne priznaje njezinu vladu, kao i prema onome, koji joj nanese štetu; na koji god način bude moguće, država ga po pravu može prisiliti na pokornost ili na savez.

Napokon, zločin uvrede veličanstva može se dogoditi samo među podanicima ili građanima, koji prešutnim ili izričitim ugovorom sve svoje pravo prenesu na državu. Takav zločin, kaže se, počini onaj podanik, koji na bilo koji način pokuša prigrabiti ili na drugoga prenijeti pravo najviše vlasti. Kažem: *pokuša;* naime, ako bi kazna imala doći tek po izvršenom činu, t.j. kad onaj već primi pravo od drugoga ili ga na drugoga prenese, država bi većinom prekasno poduzela te

mjere. Stoga kažem naprosto: *koji na bilo koji način pokušava prigrabiti pravo najviše vlasti*, ne praveći dakako nikakvu razliku između toga, da li je time čitavoj državi nanesena šteta ili korist, ma koliko očita bila. Naime, s kojim god razlogom on to pokuša, uvrijedi veličanstvo i s pravom biva osuđen; u ratu taj postupak svi priznaju kao potpuno opravdan. Ako na pr. netko ne ostane na svojem stražarskom mjestu, nego bez znanja vojskovođe napadne neprijatelja, ipak on — makar to učinio s dobrom nakanom, ali na svoju ruku, i makar svladao neprijatelja — s pravom biva osuđen na smrt, jer je oskvrnuo svoju zakletvu i pravo vojskovođe. Svi ne uviđaju jednako jasno, da su uopće svi građani uvijek podložni tom pravu; ali razlog je uvijek isti. Naime, budući da država mora biti održavana i upravljana samo po odluci najviše vlasti, i to pravo prema ugovoru pripada isključivo samo njoj, ipak onaj, koji se samo po svojoj volji i bez znanja najvišeg vijeća lati nekog državnog posla, pa makar od toga, kako rekoh, doista nastala korist za državu, ipak oskvrne pravo najviše vlasti i uvrijedi veličanstvo te stoga s pravom biva po zasluzi osuđen.

Da bih uklonio svaku sumnju, preostaje mi još da odgovorim na prigovor, nije li u očitoj suprotnosti s objavljenim božjim zakonom ono, što sam gore tvrdio, naime da svaki onaj, koji se ne služi razumom, u prirodnom stanju s punim prirodnim pravom živi prema zakonima požude. Naime, budući da su svi bez izuzetka (bilo da se služe razumom ili ne) prema božjoj zapovijedi dužni bližnjega ljubiti kao sama sebe, ne možemo dakle bez nepravde drugome nanositi štetu i živjeti samo prema zakonima požude. Na taj se prigovor doista može lako odgovoriti, samo ako se obaziremo na prirodno stanje; ono je naime i po prirodi i po vremenu prije vjere. Ta nitko[5] po prirodi ne zna, da je u bilo čemu dužan

[5] »Kad Pavao kaže, da ljudi nemaju izgovora [Rimljanima, I, 20; malo niže: ista posl., IX, 18 — op. prev.], govori na način uobičajen kod ljudi. Naime u gl. IX. iste poslanice uči izričito, da se Bog smiluje onom, kome hoće, a koga hoće, otvrdoglavi, i da su ljudi samo zbog toga bez opravdanja, jer su u vlasti božjoj onako, kako je ilovača u vlasti lončarevoj, koji od iste smjese pravi posude, jednu na čast, drugu na sramotu, ali ne zato, jer su prije opomenuti. Što se pak tiče božjega prirodnog zakona, kojega je, kako rekoh, najviši nalog ljubiti Boga, nazvao sam ga zakonom u onom smislu, u kojem filozofi nazivaju zakonima opća pravila

pokoravati se Bogu, dapače ne može nikako razumom doći do te spoznaje, nego samo po objavi, znacima potvrđenoj. Stoga prije objave nitko nije vezan božjim pravom, koje uopće i ne može još poznavati. I zato se ne smije prirodno stanje zamjenjivati s vjerskim, nego ga treba shvatiti kao stanje bez vjere i zakona, a prema tome i bez grijeha i nepravde, kao što sam već učinio i potvrdio Pavlovim autoritetom.

Ne moramo misliti, da je prirodno stanje prethodilo objavljenom božjem zakonu i bilo bez njega samo s obzirom na neznanje, nego i s obzirom na slobodu, u kojoj se svi rađaju. Kad bi naime ljudi od prirode bili vezani božjim pravom ili kad bi božje pravo od prirode bilo právo, bilo bi suvišno, da Bog s ljudima sklapa ugovor i da ih obavezuje ugovorom i zakletvom. Zbog toga treba bezuvjetno priznati, da božje pravo započinje tek od onog časa, kada ljudi izričitim ugovorom obećaju Bogu pokornost u svemu, čime se ujedno odreknu svoje prirodne slobode i svoje pravo prenesu na Boga, kao što, kako rekoh, biva u građanskom životu. No, o tome ću u slijedećem potanje govoriti.

Ipak, može se i dalje uporno tvrditi, da su najviše vlasti isto kao i podanici podložne tom božjem pravu, premda sam rekao, da one zadržavaju prirodno pravo i da im je po pravu sve dopušteno. Zato, da bih potpuno uklonio tu poteškoću, koja ne nastaje toliko zbog prirodnog stanja, koliko zbog prirodnog prava, kažem, da u prirodnom stanju svatko isto tako mora živjeti po objavljenom pravu, kao što to mora po nalogu

---

prirode, prema kojima sve biva. Jer ljubav prema Bogu nije pokornost nego vrlina, što je nužno srasla s čovjekom, koji pravo spozna Boga. Pokornost se naprotiv obazire na volju onoga, koji zapovijeda, a ne na nužnost stvari i njezinu istinu. No, budući da ne poznajemo prirodu božje volje, ali sigurno znamo, što god biva, da samo po božjoj moći biva, — samo po objavi možemo znati, da li Bog želi, da ga kakvom počašću ljudi štuju kao vladara. Osim toga, božja nam se prava, kako ću pokazati, samo tako dugo čine kao prava ili odredbe, dok ne znamo njihov uzrok, a kad ga spoznamo, odmah ona prestaju da budu práva, te ih prihvaćamo kao vječne istine, a ne više kao práva; pokornost se naime odmah pretvara u ljubav, koja se isto tako nužno rađa iz prave spoznaje kao i svijetlo iz Sunca. Vođeni dakle razumom možemo doduše ljubiti Boga, ali mu se ne možemo pokoravati, jer ni božja prava, dokle im god ne znamo uzrok, ne možemo prihvatiti kao božja niti razumom zamišljati Boga kao vladara, koji utvrđuje prava.«

zdrava razuma, jer je njemu samome to korisnije i potrebno za njegovo dobro. Ako to ne će, slobodno mu je, ali na svoj rizik. Dakle, tako on može živjeti samo po svojoj, a ne mora po tuđoj odluci, i ne mora nijednog smrtnika priznavati sucem ni osvetnikom u pravu vjere. To pravo, tvrdim, za sebe zadrži najviša vlast, koja doduše može ljude pitati za savjet, ali ne mora nikoga priznavati sucem i nijednog smrtnika mimo sebe osvetnikom u bilo kojem pravu, osim proroka, koji bi bio baš od Boga poslan i dokazao to nesumnjivim znacima. Pa ni tada nije najviša vlast primorana da sucem priznaje čovjeka, nego samo Boga. Ako se najviša vlast ne bi htjela pokoravati Bogu u njegovu objavljenom pravu, slobodno joj je to na vlastit rizik i štetu, i u tome je nikakvo građansko ni prirodno pravo ne može spriječiti. Građansko naime pravo zavisi samo od njezine odluke; prirodno pak pravo zavisi od zakona prirode, koji nisu u skladu s vjerom, kojoj je svrha samo korist ljudi, nego s uređenjem prirode u cjelini, t. j. s vječnom odlukom božjom, nama nepoznatom. Čini se, da su to i drugi shvatili, premda dosta mutno, pa tvrde, da čovjek može doduše griješiti protiv objavljene volje božje, ali ne protiv njegove vječne odluke, kojom je sve unaprijed odredio.

No, netko bi sada mogao zapitati: A što onda, ako najviša vlast zapovjedi što protiv vjere i protiv pokornosti, koju smo ugovorom izričito obećali Bogu? Treba li se tada pokoriti božjoj ili ljudskoj zapovijedi? Budući da ću o tome u slijedećem potanje govoriti, kažem ovdje samo ukratko: prije svega treba se pokoriti Bogu, kad imamo sigurnu i nesumnjivu objavu. No ljudi obično najviše griješe u vjerskim stvarima te se već prema svojim različitim duševnim osobinama upravo natječu, kako bi koješta izmislili, kao što iskustvo dosta i predosta potvrđuje. Sigurno je prema tome, da bi pravo države zavisilo od različnih sudova i afekata pojedinaca, kada nitko ne bi bio pravno obavezan pokoravati se najvišoj vlasti u onim stvarima, koje se po njegovu mišljenju tiču vjere. Naime, tim pravom nitko ne bi bio vezan, kad god bi smatrao, da se ono protivi njegovoj vjeri i praznovjerju, pa bi tako svatko mogao s tom izlikom sve sebi dopustiti. A budući da se na taj način silno povređuje pravo

države, slijedi iz toga, da najvišoj vlasti, koja je i po božjem i po prirodnom pravu jedina ovlaštena da čuva i štiti prava države, pripada najviše pravo da u vjerskim stvarima određuje, što god misli da je dobro, te da se svi moraju pokoravati njezinim odlukama i odredbama s tim u vezi, i to na temelju vjernosti, što su joj obećali i koje se prema božjoj zapovijedi moraju u svemu držati.

Ako su oni, koji imaju najvišu vlast, neznabošci, s njima se ili ne smije sklopiti nikakav ugovor, već se treba radije odlučiti na krajnje patnje nego da se na njih prenese svoje pravo, ili, ako se ugovor sklopi i svoje pravo prenese na njih, treba im se, jer se samim time lišavamo mogućnosti da branimo sebe i svoju vjeru, pokoravati i održati vjernost ili dati se prisiliti na to. Izuzima se od toga onaj, kojemu je Bog sigurnom objavom obećao posebnu pomoć protiv tiranina, ili kojega je naročito htio izuzeti od toga. Tako znamo, da se od mnogih Židova, koji bijahu u Babilonu, samo tri mladića, jer nisu sumnjala u pomoć božju, ne htjedoše pokoriti Nabukodonozoru.[6] Ostali pak, osim Danijela, kojega je sam kralj poštovao, prisiljeni pravom pokoriše se bez oklijevanja, misleći možda, da su po božjoj odluci podčinjeni kralju, te da kralj ima najvišu vlast i da je pod božjim vodstvom održava. Naprotiv je Eleazar,[7] dok mu je domovina još postojala, htio svojima dati primjer postojanosti, da bi slijedeći njega radije sve podnijeli, negoli da dopuste da njihovo pravo i vlast prijeđe na Grke, i da bi sve pokušali, samo da ne budu prisiljeni zakleti se neznabošcima na vjernost.

I svakodnevno iskustvo to potvrđuje. Naime, kršćanski se vladari radi veće sigurnosti svoje države ne skanjivaju sklapati saveze s Turcima i neznabošcima, te svojim podanicima, koji se onamo naseljuju, nalagati, da za obavljanje svjetov-

[6] Knjiga proroka Danijela, gl. 3.

[7] 2. knjiga Makabejca, VI., 18 i d. Nasilnom helenizacijom dao je sirski kralj Antioh IV. Epifan (175—164 pr. n. e.) povoda za ustanak, što su ga god. 167. digli Židovi pod vodstvom Makabejaca. Tada je i jeruzalemski učenjak Eleazar mučeničkom smrću poginuo za svoj narod i vjeru.

nih ili božjih poslova ne prisvajaju sebi veću slobodu od one, za koju su se izričito u ugovoru nagodili ili koju dopušta ona vlast. To se jasno razabira iz ugovora Nizozemaca i Japanaca, o kojem sam gore govorio.[8]

XX. POGLAVLJE

Izlaže se, da je u slobodnoj državi svakome dopušteno misliti, što hoće, i govoriti, što misli.

Kad bi bilo isto tako lako vladati mislima kao i jezicima, svatko bi sigurno vladao i uopće ne bi bilo nasilničke vlasti. Svatko bi naime živio po volji onih, koji su na vlasti, i samo bi prema njihovoj odluci prosuđivao, što je istinito ili lažno, dobro ili zlo, pravedno ili nepravedno. No nemoguće je, kako sam primijetio već na početku XVII. poglavlja, da duh bude neograničeno u vlasti drugoga, jer svoje prirodno pravo ili sposobnost da slobodno misli i o svemu prosuđuje nitko ne može prenijeti na drugoga, a ne može ni biti prisiljen na to. Zbog toga se nasilničkom smatra ona vlada, koja je upravljena protiv mišljenja i za koju se čini, da kao najviše veličanstvo nanosi podanicima nepravdu i sebi prisvaja njihovo pravo, kad hoće svakome da propiše, što mora prihvatiti kao istinito, a što odbaciti kao lažno, i nadalje, koje misli treba da potaknu nečiji duh na strahopoštovanje prema Bogu. To naime pripada pravu svakoga pojedinca. od kojega nitko, ako bi i htio, ne može odstupiti.

Priznajem, da se na mnoge i gotovo nevjerojatne načine može utjecati na prosuđivanje, tako da ono, premda nije ne-

---

[8] Ugovor je vjerojatno sklopljen god. 1637., kad je nizozemska istočnoindijska kompanija dobila monopol na trgovinu s Japanom. Spinoza ga spominje na jednom mjestu u drugoj polovici V. poglavlja »Teološko-političke rasprave«. Svatko ipak može blaženo živjeti i bez vanjskog ispovijedanja svoje vjere, kaže Spinoza, pa tako i Nizozemci u Japanu, gdje je kršćanska vjera zabranjena. To Spinoza uzima kao primjer i potvrdu onoga, što je malo prije toga kazao u vezi s vjerskim obredima kršćana: »Kršćanski vjerski obredi, naime, krštenje, pričest, blagdani, javne molitve . . . ako su ih uopće ustanovili Krist i apostoli (u što još nisam potpuno siguran), ustanovljeni su samo kao vanjski znaci opće crkve, ali ne kao nešto, što u bilo čemu pridonosi blaženstvu ili što bi sadržavalo išta sveto u sebi.«

posredno pod vlasti drugoga, ipak tako zavisi o onome, što će drugi kazati o tome, da se s pravom može reći, da je ono utoliko u vlasti drugoga. No, koliko god mogla vještina u tome pomoći, ipak se nikada nije postiglo, da ljudi bilo kada na temelju iskustva ne spoznaju, kako svaki pojedinac ima dosta svoje pameti i kako su mišijenja isto toliko različita koliko i ukusi. Ni Mojsije, koji nije lukavstvom, nego je božanskim darom silno utjecao na mišljenje svog naroda, jer se smatralo, da je čovjek božji i da po božjem nadahnuću sve govori i radi, ni on ipak nije mogao izbjeći ogovaranju i naopakim tumačenjima od strane naroda. Mnogo manje to mogu ostali monarsi. A kad bi se to ikako moglo zamisliti, još bi se najprije moglo u monarhičkoj državi, ali nikako u demokratskoj, kojom zajednički vladaju svi ili velik dio naroda. Svima je, mislim, jasan razlog tome.

Koliko god se dakle smatralo, da najviše vlasti imaju pravo na sve i da su tumači prava i pobožnosti, ipak one nikada ne će moći spriječiti, da ljudi o bilo čemu ne prosuđuju po svojem vlastitom mišljenju i da se zbog toga ne predaju sad ovom, sad onom raspoloženju. Istina je doduše, da najviše vlasti po pravu mogu smatrati neprijateljima sve one, koji se s njima u svemu bezuvjetno ne slažu, ali ja sada ne raspravljam o njihovu pravu, nego o tome, što je korisno. Priznajem, da one po pravu mogu vrlo nasilnički vladati i pogubiti građane zbog najneznatnijih razloga; no, nitko ne će tvrditi, da se to može događati po sudu zdravog razuma. Dapače, budući da one to ne mogu učiniti bez velike pogibelji za čitavu državu, možemo tvrditi, da u njih nema neograničene moći za takva i slična djela, a prema tome ni neograničenog prava; pokazao sam naime, da se pravo najviših vlasti određuje prema njihovoj moći.[9]

Dakle, ako se nitko ne može odreći svoje slobode da prosuđuje i misli, što hoće, nego je po najvišem prirodnom pravu svatko gospodar svojih misli, slijedi, da se u državi samo uz vrlo nesretan ishod može nastojati, da ljudi, ma kako različito i suprotno mislili, ipak govore samo prema naredbi najviših vlasti. Tā ni najpametniji ljudi, da i ne spominjem

[9] Vidi u XVI. poglavlju na str. 207 i na str. 211.

običan puk, ne znaju šutjeti. Opća je to mana ljudska: drugima povjeravati svoje nakane, pa i kad bi trebalo šutjeti. Stoga će najnasilnija biti ona vlada, kod koje se ne daje sloboda da svatko govori i poučava ono, što misli, a snošljiva će naprotiv biti ona, kod koje je ta ista sloboda svakome dana. Dakako, ne možemo ipak nikako nijekati, da se veličanstvo može vrijeđati kako riječju, tako i djelom. Stoga, ako je i nemoguće sasvim oduzeti podanicima tu slobodu, bit će ipak vrlo opasno da im se ona u cijelosti dade. Zbog toga mi je dužnost istražiti ovdje, do koje se granice ta sloboda, bez štete za mir u državi i za pravo najviših vlasti, može i mora dati. Kako napomenuh na početku XVI. poglavlja, to mi je ovdje glavni cilj.

Iz gore izloženih temelja države[10] očito proizlazi, da njezina krajnja svrha nije da vlada i da ljude drži u strahu ili da ih podvrgava pod vlast drugoga, nego naprotiv da svakoga oslobodi od straha, e da bi mogao živjeti sigurno, koliko god mu je to moguće, t. j. da bi mogao što bolje očuvati svoje prirodno pravo da postoji i djeluje bez štete za sebe i drugoga. Naglašavam, nije svrha države da ljude od razumnih bića čini zvijerima ili automatima, nego naprotiv da postigne, da njihov duh i tijelo nesmetano obavljaju svoje funkcije, da se sami slobodno služe razumom i da se međusobno ne bore mržnjom, gnjevom i lukavstvom, te da se ne odnose neprijateljski jedan prema drugome. Dakle, svrha je države zapravo sloboda.

Vidjeli smo, nadalje, da je za stvaranje države potrebno jedino ovo, naime da sva vlast u odlučivanju pripadne ili svima ili nekolicini ili jednom jedinome. Naime, budući da je slobodan sud ljudi vrlo različit i svatko misli, da sam sve zna, a i nemoguće je, da bi svi isto mislili i kao iz jednih usta govorili, ljudi ne bi mogli živjeti u miru jedan s drugim, kad se svaki pojedinac ne bi odrekao prava da radi samo po svojem shvaćanju. Svatko se dakle odrekne jedino tog prava da radi po vlastitoj odluci, ali ne i prava da misli i prosuđuje. Zbog toga bez povrede prava najviših vlasti doista nitko ne može raditi protiv njihove odluke, ali bez ograničenja može

[10] V. u XVI. poglavlju na str. 208.

misliti i prosuđivati, a prema tome i govoriti, s pretpostavkom, da govori ili poučava samo na jednostavan način i da svoje mišljenje brani jedino pomoću razuma, a ne uz prijevaru, gnjev i mržnju ili s namjerom da u državu uvede što po svojoj volji. Ako tko na pr. dokaže, da je neki zakon u suprotnosti sa zdravim razumom, i zbog toga misli, da ga treba ukinuti, doista postaje zaslužan za državu kao jedan od najboljih građana, samo ako svoje mišljenje podvrgava sudu najviše vlasti (a jedino je ona vlasna donositi i ukidati zakone), i ako međutim ne radi ništa protiv odredbe tog zakona. Naprotiv, ako to radi zato, da bi vlast optužio zbog nepravednosti i da bi je omrazio kod naroda, ili ako buntovnički nastoji protiv volje vlasti ukinuti taj zakon, on je pravi smutljivac i buntovnik.

Vidimo dakle, kako svatko, bez štete za pravo i ugled najviših vlasti, t. j. bez štete za mir u državi, može govoriti i poučavati ono, što misli; naime, ako odluku o svemu, što treba raditi, prepušta najvišim vlastima i ako ne radi ništa protiv njihove odluke, pa makar morao često raditi protiv onoga, što smatra za dobro i što otvoreno tako misli. To on zaista može učiniti bez štete za pravednost i pobožnost, dapače i mora učiniti, ako hoće da bude pravedan i pobožan. Pravednost naime, kako sam već pokazao, zavisi jedino o odluci najviših vlasti, pa zato samo onaj može biti pravedan, koji živi prema odlukama, što su ih one donijele. Najveća je pak pobožnost (prema onome, što sam izložio u prethodnom poglavlju) ona, kojom se omogućava mir i spokojnost u državi, a to se ne može očuvati, ako svatko smije živjeti po svojoj volji. Zato i jest bezbožno učiniti što po svojoj volji protiv odluke najviše vlasti, koje smo podanici, jer, kad bi to bilo svakome dopušteno, nužna bi posljedica toga bila propast države. Pojedinac dapače i ne može ništa raditi protiv odluke i naloga vlastitog razuma, dokle god radi prema odlukama najviše vlasti, jer je ponukan samim razumom uopće i odlučio prenijeti na nju svoje pravo da živi prema svojem vlastitom sudu. I to možemo potvrditi na temelju same prakse. Na skupštinama, kako najviših, tako i nižih vlasti, rijetko se kada odlučuje što jednoglasnim glasovanjem

svih članova, a ipak sve ima vrijednost zajedničke odluke svih, i onih, koji su glasovali *protiv*, i onih, koji su glasovali *za*.

Nego, vraćam se na svoju temu. Iz temelja države razabrali smo, na koji se način pojedinac, ne dirajući u pravo najviših vlasti, može služiti slobodom prosuđivanja. Ali iz toga možemo isto tako lako zaključiti, koje su misli u državi buntovničke. To su one misli, zbog kojih se, čim se iznesu, prekida ugovor, prema kojem se svatko odrekao prava da radi po svojoj vlastitoj volji. Ako tko na pr. misli, da je najviša vlast podložna nekom drugom pravu, ili da se nitko ne mora držati obećanja, ili da bi trebalo da svatko živi po svojoj volji i drugo slično tome, što je upravo suprotno spomenutom ugovoru, on je buntovnik, doduše ne toliko zbog suda i mišljenja, koliko zbog djela, što ga takvi sudovi obuhvaćaju, jer upravo time, što tako nešto misli, šutke ili izrijekom krši vjernost, zadanu najvišoj vlasti. Prema tome ostale misli, koje ne obuhvaćaju djelo, naime kršenje ugovora, osvetu, gnjev i t. d., nisu buntovničke, osim možda u državi, bilo kako pokvarenoj, gdje praznovjerni i častohlepni ljudi, koji ne mogu podnositi plemenite, tako dođu na glas, da je kod naroda jači njihov ugled, nego li ugled najviših vlasti.

Ipak ne niječem, da osim toga postoje i neki nazori, koji se, premda se prividno ograničavaju na raspravljanje o istini i neistini, ipak iznose i šire u zloj namjeri. No, i njih sam odredio već u XV. poglavlju, ali tako, da razum ipak ostane slobodan.

Napokon, ako uzmemo u obzir i to, da se vjernost svakog pojedinca prema državi, kao i prema Bogu, može prosuditi samo po djelima, naime po njegovoj ljubavi prema bližnjemu, nikako ne ćemo moći sumnjati, da najbolja država svakome daje slobodu filozofiranja, isto onako, kako mu, prema mojem izlaganju, daje slobodu vjere.

Priznajem doduše, da od takve slobode katkada nastaju i neke neprilike. A je li ikada bilo tako mudre uredbe, da zbog nje ne bi mogla nastati nikakva neprilika? Tko želi sve zakonima odrediti, prije će potaknuti na poroke, nego što će ih popraviti. Ono, što se ne može spriječiti, za nevolju se mora dopustiti, pa makar zbog toga i šteta često nastala. Ta

koliko se zla rađa od raskoši, zavisti, lakomosti, pijanstva i drugoga sličnog! A ipak ih trpimo, jer se zakonskim propisima ne mogu spriječiti, premda su pravi poroci. Stoga se to više mora dopustiti sloboda prosuđivanja, koja je doista vrlina, i nemoguće ju je ugušiti.

Dodajmo još, da od te slobode ne nastaju nikakve neprilike, kojima se (kako ću odmah pokazati) autoritetom vlasti ne bi moglo izbjeći; a da i ne govorim, kako je ta sloboda prijeko potrebna za promicanje znanosti i umjetnosti. Ovima se naime s punim uspjehom mogu baviti samo oni, koji prosuđuju slobodno i bez ikakvih predrasuda.

No, ako bi se i pretpostavilo, da bi ta sloboda mogla biti ugušena i ljudi tako sputani, da se ne bi usudili ni pisnuti bez dopuštenja najviših vlasti, ipak ne će sigurno nikada doći do toga, da oni i misle samo onako, kako najviše vlasti hoće. Dapače, nužna bi posljedica toga bila, da bi ljudi iz dana u dan jedno mislili, a drugo govorili, te bi prema tome poštenje, prijeko potrebno u državi, bilo uništeno, a gajilo bi se gnusno licemjerstvo i nepoštenje, izvor prijevare i zator svih plemenitih nastojanja. No, nema ni govora o tome, da bi moglo doći do toga, da bi naime svi ljudi govorili po naredbi, nego naprotiv, što se ljudima više nastoji oduzeti sloboda govora, to upornije oni teže za njom; dakako, ne škrtice, laskavci i ostali slabići duhom, kojima se najveća sreća sastoji u tome, da gledaju novce u kovčegu i da imaju pune želuce, nego oni ljudi, koje je dobar odgoj, nepokvarenost i vrlina učinila slobodoumnijima.

Ljudima je ponajviše narav takva, da im ništa nije tako nepodnošljivo, kao ono, kad se mišljenja, koja oni drže istinitima, smatraju zločinstvom, i kad im se u grijeh računa ono, što njih potiče na ljubav prema Bogu i ljudima. Zbog toga mrze zakone i svega se smjelo laćaju protiv vlasti te ne smatraju sramotnim, nego vrlo časnim dizati zbog onoga bune i činiti svakojaka zlodjela. Budući da je ljudska narav očevidno takva, slijedi, da zakoni, koji se izdaju o mišljenjima, ne pogađaju zločince, nego plemenite ljude, da se ne izdaju zato, da bi obuzdavali zlopake ljude, nego prije da bi dražili poštene, te da se ne mogu podržavati bez velike opasnosti za državu.

Osim toga, takvi su zakoni potpuno beskorisni. Oni naime, koji nazore, što ih zakoni osuđuju, smatraju zdravima, ne će se pokoravati zakonima; oni pak, koji ih kao krive odbacuju, prihvaćaju zakone, kojima se ti nazori osuđuju, kao povlastice i toliko likuju zbog njih, da ih vlast, ako bi i htjela, poslije ne bi mogla ukinuti. Uz to pristaje i ono, što sam iz povijesti Židova izveo gore u XVIII. poglavlju, točka 2.[11]

Koliko je, napokon, crkvenih raskola nastalo ponajviše zbog toga, što su vlasti htjele zakonima prekinuti raspre učenjaka! Naime, kad se ljudi ne bi uzdali u nadu, da će na svoju stranu privući zakone i vlast te da će uz opće odobravanje svjetine likovati nad svojim protivnicima i steći časti, nikada se ne bi borili s toliko pakosti i ne bi im tako silan bijes vitlao dušama. I ne samo razum, nego i iskustvo na temelju svakodnevnih primjera ukazuje na to, naime, da su takvi zakoni, koji propisuju, što pojedinac treba da vjeruje, i zabranjuju da se što govori ili piše protiv ovog ili onog mišljenja, često uvedeni zato, da ugađaju, ili štoviše, da popuštaju gnjevu onih, koji ne mogu podnositi slobodne duhove i koji nekim mračnim autoritetom lako mogu pretjeranu pobožnost buntovne svjetine preobratiti u bjesnilo i podjariti je protiv koga god oni hoće.

Koliko bi bolje bilo obuzdati gnjev i bijes svjetine, negoli uvoditi beskorisne zakone, što ih mogu kršiti samo oni, koji ljube vrlinu i plemenita nastojanja, i dovesti državu u tako kritičnu situaciju, da ne može podnositi plemenite ljude! Ta može li se veća nesreća zamisliti za državu, nego ako se časni ljudi, samo zato što drukčije misle i ne znaju se pretvarati,

---

[11] Uz opće misli, slične gornjima o odnosu vlasti i zakona prema vjerskim pitanjima, Spinoza tamo spominje Pilata, koji je samo iz popustljivosti prema pomami farizeja dao Krista pribiti na križ, i navodi primjer farizeja, koji su započeli vjerske borbe i zbog bezboštva optužili Saduceje, da bi mogli bogataše protjerati s njihovih dobara. »Ne može se lako obuzdavati ta razuzdana drskost, jer se prikriva pod plaštem vjere, a osobito se to ne može ondje, gdje najviše vlasti uvedu kakvu sektu, koju nisu one same osnovale. Jer, tada ih ne smatraju za tumače božjeg prava, nego za pripadnike sekte, t. j. one, koji učene ljude sekte priznaju za tumače božjeg prava. I zato je obično u tim stvarima kod naroda u slaboj cijeni ugled vlasti, ali u to višoj ugled učenih ljudi, tumačenjima kojih, kako se misli, moraju se pokoriti i kraljevi.«

kao zločinci šalju u progonstvo? Što je, ponavljam, pogubnije, nego kad se ljudi, ne zbog kakve krivnje ili zločina, nego jer su slobodna duha, proglase neprijateljima i pogube, te kad se stratište, strašilo za zle, pretvori u najljepšu scenu, na kojoj će se uz očitu sramotu za veličanstvo pokazati najuzvišeniji primjer samoodricanja i vrline? Jer oni, koji su svijesni svog poštenja, ne boje se smrti poput zločinaca i ne mole milost; dušu im naime uopće ne muči kajanje zbog kakva sramotna djela, nego naprotiv smatraju, da nije kazna, nego čast i slava umrijeti za pravednu stvar i za slobodu. Kakav se zapravo primjer želi dati pogubljenjem takvih ljudi, kojemu razlog mlitavci i slabići duhom ne dokučuju, buntovnici mrze, a pošteni ljudi ljube? Nikome doista ne može to pogubljenje poslužiti kao zastrašujući primjer, nego jedino da se povodi za njim ili barem da mu licemjerno povlađuje.[12]

Dakle, da se ne bi cijenilo ulagivanje, nego iskrenost, i da bi najviše vlasti što čvršće držale vlast u rukama i da ne bi bile prisiljene prepustiti je buntovnicima, nužno je potrebno dopuštati slobodu prosuđivanja i ljudima tako vladati, da ipak, makar otvoreno mislili različito i suprotno, u slozi žive. Ne možemo sumnjati, da je taj način vlade najbolji i da zadaje najmanje neprilika, jer najviše odgovara ljudskoj prirodi. Naime u demokratskoj državi (koja najviše odgovara prirodnom stanju) svi se, kako sam pokazao,[13] ugovorom obavezuju, da će po zajedničkoj odluci raditi, ali ne i prosuđivati i misliti. To znači: budući da svi ljudi ne mogu jednako misliti, dogovorili su se, da će vrijednost odluke imati ono mišljenje, koje dobije najviše glasova, ali zadržavaju sebi pravo da tu odluku ponište, čim im se ukaže što bolje. Dakle, što se ljudima daje manje slobode prosuđivanja, to se više odstupa od nadasve prirodnog stanja i to nasilnija je prema tome vlada.

---

[12] Zadnja riječ u tekstu glasi adulandum. Tako je u prvom izdanju »Rasprave« i u kasnijim izdanjima. Kirchmann je popravio u admirandum, a Bernays predložio lekciju aemulandum, što bi, kako pravilno primjećuje Gebhardt (o. c., str. 396), bila samo tautologija. Vloten i Land zadržali su prvotnu lekciju adulandum, što i odgovara onom smislu, koji ima adulatio (licemjerstvo) na str. 225. ovog prijevoda i adulatores (licemjeri) na str. 229.

[13] V. u XVI. poglavlju na str. 211.

No, primjeri su tu i ne moram ih daleko tražiti, da bi se jasno pokazalo, kako od te slobode ne mogu nastati nikakve neprilike, kojima se samim ugledom najviše vlasti ne bi moglo izbjeći, i kako ljude, ako i otvoreno misle protivno, samo ta sloboda lako uzdržava, da jedan drugome ne nanose štetu. Kao primjer za to neka posluži grad Amsterdam. U njegovu sjajnom napretku i u divljenju svih naroda očituje se plod ove slobode. U toj uzornoj državi i divnome gradu svi ljudi, kojem god narodu i sekti pripadali, žive u najvećoj slozi. Kad se kome želi povjeriti svoj imutak, treba znati samo to, da li je on bogat ili siromašan i da li poslove obično obavlja pošteno ili nepošteno. Inače, za vjeru i sektu se ne mari, jer to pred sucem ništa ne pomaže da bi se dobila ili izgubila parnica. I uopće nema tako omražene sekte, da njezini pripadnici (samo ako nikome ne nanose štetu, ako svakome daju njegovo i ako pošteno žive) ne bi bili zaštićeni javnim ugledom i okriljem vlasti. Naprotiv, kad je ono jednom vjerska raspra remonstranata i kontraremonstranata[14] počela zahvatati državnike i pokrajinske staleže, završila je konačno raskolom. Mnogim je primjerima tada jasno potvrđeno, da za-

---

[14] Pripadnici dviju vjerskih stranaka nizozemske reformirane crkve. Remonstranti se po osnivaču Arminiju (J. Arminius, 1560—1609) nazivaju i arminijevci. Prepirka, što se bila začela između Arminija i Gomara (P. Gomarus, 1563—1641) oko učenja o predestinaciji, koju je Arminije shvaćao uvjetno, naglašavajući slobodu volje ljudske i prednost Biblije pred crkvenim učenjem, a Gomar prema Kalvinu apsolutno, nije se zadržala samo na području teologije. Stvorile su se stranke, jer je u to bio uvučen i narod, a pritom su i politički motivi odigrali značajnu ulogu. Poslije Arminijeve smrti došao je njegov prijatelj Uytenbogaert na čelo stranke. Kad su Gomarovi pristaše god. 1610. kod vlade zatražili, da se arminijevci obuzdaju, ovi predadu staležima pokrajine Nizozemske protest (R e m o n s t r a n t i a, zato nazvani remonstrantima), u kojem su izložili svoje učenje. Slijedeće godine iznesu njihovi protivnici kontraremonstranciju (zato: kontraremonstranti). Borba se razmahivala sve više. Zbog toga staleži Nizozemske izdadoše 1614. edikt o toleranciji, kojim se zabranjuje svaka dalja borba. Nato su Gomarovi pristaše apelirali na generalni sinod. Podupro ih je Moriz Oranski, težeći za proširenjem svoje vlasti. Arminijevci su pristajali uz Morizove političke protivnike Oldenbarneveldta i Huga Grotiusa, po savjetu kojih je i bio izdan onaj edikt. No, sinod u Dordrechtu, sastavljen od žestokih pristaša apsolutne predestinacije, osudi god. 1619. učenje arminijevaca. U Nizozemskoj je svrgnuto 200 arminijevskih propovjednika, Oldenbarneveldt pogubljen, a Grotius osuđen na doživotnu tamnicu, iz koje je poslije pobjegao. Iz izloženog bit će jasnije neke Spinozine misli i aluzije.

koni, koji se uvode o vjeri, koji naime treba da prekinu vjerske raspre, više podražuju ljude, nego što ih popravljaju; zatim, da drugi na temelju tih zakona prisvajaju sebi neograničenu slobodu; a osim toga, da raskoli ne nastaju iz žive želje za istinom (koja je, dakako, izvor prijaznosti i blagosti), nego iz silne pohlepe za vlašću. To jasnije od sunca pokazuje, da su otpadnici od vjere prije oni, koji proklinju spise drugih i koji raskalašenu svjetinu podjaruju protiv pisaca, negoli sami pisci, koji ponajviše pišu samo za učene ljude i jedino razum zovu u pomoć; nadalje, smutljivci su zapravo oni, koji u slobodnoj državi ipak hoće da ukinu slobodu prosuđivanja, koja se ne može ugušiti.

Time sam pokazao: 1. Nemoguće je ljudima oduzeti slobodu da govore ono, što misle. 2. Bez štete za pravo i ugled najviših vlasti može se ta sloboda svakome dati, a svatko je bez štete za ono isto pravo može zadržati, ukoliko odatle ne uzme sebi slobodu da kao pravo uvodi što u državu ili da radi što protiv priznatih zakona. 3. Svatko može uživati tu istu slobodu, a da se pritom očuva mir u državi, i od nje ne mogu nastati nikakve neprilike, koje se ne bi lako mogle spriječiti. 4. I bez štete za pobožnost može svatko uživati tu slobodu. 5. Zakoni, koji se uvode o teoretskim razmatranjima, posve su beskorisni. 6. Pokazao sam napokon, da se bez štete za mir u državi, za pobožnost i za pravo najviših vlasti ta sloboda ne samo može, nego i mora dati, da bi se sve to očuvalo. Jer, gdje se naprotiv ljudima nastoji oduzeti ta sloboda i gdje se osuđuju mišljenja onih, koji drukčije misle, a ne njihove namjere, koje jedine mogu biti kažnjive, tu se za primjer drugima kažnjavaju pravedni ljudi, što prije liči na mučeništvo, a ostale većma ogorčava i više ih potiče na samilost, ako ne i na osvetu, nego što ih zastrašuje. Nadalje, plemenita nastojanja i poštenje bivaju uništeni, licemjeri i nepoštenjaci potpomagani, a protivnici likuju, jer se popustilo pred njihovom mržnjom i jer su one, što su na vlasti, učinili pristašama svoje nauke, tumačima koje se smatraju. Zbog toga drsko sebi prisvajaju njihov ugled i pravo te se bez stida hvastaju, da su neposredno od Boga izabrani i da su njihove odluke božanske, a odluke najviših vlasti da su

ljudske pa stoga treba da se pokoravaju božanskim, t. j. njihovim odlukama. Nitko ne može zanijekati, da je sve to potpuno suprotno dobrobiti države.

Zbog toga ovdje, kao i gore u XVIII. poglavlju, zaključujem, da ništa nije za državu sigurnije, nego kad se pobožnost i vjera očituju jedino u ljubavi prema bližnjemu i u pravednosti te kad se pravo najviših vlasti, kako u duhovnim, tako i u svjetovnim stvarima, proteže samo na djela, a u ostalome da je svakome dopušteno misliti, što hoće, i govoriti, što misli.

Time sam završio ono, što bijah poduzeo izložiti u ovoj raspravi. Preostaje mi još samo da izričito napomenem, kako u raspravi nisam napisao ništa, što ne bih drage volje podvrgao ocjeni i sudu najviših vlasti svoje domovine. Ako one prosude, da je nešto od onoga, što rekoh, u suprotnosti sa zakonima zemlje ili na štetu općem dobru, htio bih, da to nisam rekao. Znam, da sam čovjek i da sam mogao pogriješiti. No, ozbiljno sam nastojao, da ne pogriješim, a osobito, da bi sve, što napišem, bilo potpuno u skladu sa zakonima domovine, pobožnošću i dobrim običajima.

Iz djela: »*Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt*. Recognoverunt J. van Vloten et J. P. N. Land. Volumen prius. Hagae comitum, apud Maritinum Nijhoff, MDCCCLXXXII«. Preveo s latinskog: *Vladimir Vratović*.

ETIKA

PRVI DIO »ETIKE«

O BOGU

DEFINICIJE

I. — Pod uzrokom samoga sebe razumijem ono, čija bit sadrži u sebi postojanje, ili ono, čija se priroda ne može shvatiti drugačije nego kao postojeća.

II. — Konačnom u svojoj vrsti naziva se ona stvar, koja može biti ograničena drugom stvari iste prirode. Na primjer, jedno tijelo naziva se konačnim zato, što uvijek zamišljamo drugo veće tijelo. Tako je jedna misao ograničena drugom mišlju. A tijelo nije ograničeno mišlju, niti misao tijelom.

III. — Pod supstancijom razumijem ono, što u sebi jest, i pomoću sebe se shvaća; to jest ono, čijem pojmu nije potreban pojam druge stvari, od koga mora biti oblikovan.

IV. — Pod atributom razumijem ono, što razum opaža na supstanciji, kao da sačinjava njenu bit.

V. — Pod modusom razumijem stanja supstancije, ili ono, što je u drugome, pomoću čega se i shvaća.

VI. — Pod Bogom razumijem biće apsolutno beskrajno, to jest supstanciju, koja se sastoji od beskrajno mnogo atributa, od kojih svaki izražava vječnu i beskrajnu bit.

Objašnjenje. — Kažem apsolutno beskrajno, a ne beskrajno u svojoj vrsti. Jer što god je beskrajno samo u svojoj vrsti, njemu možemo da odričemo beskrajno mnogo atributa; a biti onoga, što je apsolutno beskrajno, pripada sve, što izražava bit i što ne sadrži u sebi nikakvo odricanje.

VII. — Slobodnom se naziva ona stvar, koja postoji samom nužnošću svoje prirode i sama sobom biva određena za djelovanje; a nužnom, ili bolje, prinuđenom ona, koja od drugoga biva određena da postoji i da djeluje na stanovit i određen način.

VIII. — Pod vječnošću razumijem samo postojanje, ukoliko se ono shvaća da nužnim načinom proistječe iz same definicije vječne stvari.

Objašnjenje. — Naime, takvo postojanje shvaća se kao vječna istina, isto kao i bit stvari, i zbog toga se ono ne može objasniti trajanjem ili vremenom, shvati li se trajanje i kao da nema ni početka ni kraja.

AKSIOMI

I. — Sve što jest, jest ili u sebi ili u nečem drugom.

II. — Ono, što se ne može shvatiti pomoću drugoga, mora se shvatiti samo sobom.

III. — Iz danoga određenog uzroka nužnim načinom slijedi posljedica; i obratno, ako nije dan nikakav određen uzrok, nemoguće je da slijedi posljedica.

IV. — Spoznaja posljedice zavisi od spoznaje uzroka i sadrži ga u sebi.

V. — Stvari, koje nemaju ničeg zajedničkog među sobom, ne mogu ni da se razumiju jedna iz druge, ili pojam jedne ne sadrži u sebi pojam druge stvari.

VI. — Istinita ideja mora se slagati sa svojim predmetom.

VII. — Bit svega, što se može shvatiti kao da ne postoji, ne sadrži u sebi postojanje.

. . . .

POSTAVKA I.

Supstancija je po prirodi prije nego njezina stanja.

POSTAVKA II.

Dvije supstancije, koje imaju različite atribute, nemaju ništa zajedničko između sebe.

POSTAVKA III.

Od stvari, koje nemaju ničeg zajedničkog među sobom. jedna ne može biti uzrok druge.

POSTAVKA IV.

Dvije ili više različitih stvari razlikuju se između sebe ili razlikom u atributima supstancija ili razlikom svojih stanja.

POSTAVKA V.

U prirodi stvari ne mogu biti dvije ili više supstancija iste prirode ili istoga atributa.

POSTAVKA VI.

Jedna supstancija ne može proizvesti drugu supstanciju

POSTAVKA VII.

Prirodi supstancije pripada postojanje.

POSTAVKA VIII.

Svaka supstancija jest nužnim načinom beskrajna.

. . . .

POSTAVKA XXVIII.

Svaka pojedinačna stvar ili svaka stvar, koja je konačna i ima ograničeno postojanje, može postojati i biti određena za djelovanje, samo ako je za postojanje i za djelovanje određena od drugoga uzroka, koji je isto tako konačan i ima ograničeno postojanje. A taj uzrok, sa svoje strane, može postojati i biti određen za djelovanje, samo ako je određen da postoji i da djeluje od drugoga uzroka, koji je također konačan i ima ograničeno postojanje, i tako u beskonačnost.

POSTAVKA XXIX.

U prirodi stvari nije ništa slučajno, nego je sve određeno iz nužnosti božje prirode, da na stanovit način postoji i djeluje.

POSTAVKA XXXII.

Volja ne može biti nazvana slobodnim, nego samo nužnim uzrokom.

POSTAVKA XXXVI.

Ništa ne postoji, iz čije prirode ne bi slijedila neka posljedica.

DODATAK PRVOM DIJELU „ETIKE"

Ovim sam objasnio božju prirodu i njegove osobine, naime, da Bog nužnim načinom postoji; da je, i na koji je način, slobodan uzrok svih stvari; da je sve u Bogu, i od njega tako zavisi, da bez njega ne može ni postojati ni biti shvaćeno; i najzad, da je sve od Boga bilo unaprijed opredijeljeno, ne po slobodi (njegove) volje, ili po (njegovu) apsolutnom nahođenju, nego iz apsolutne božje prirode, ili iz beskrajne moći. Osim toga, ja sam se u svakoj danoj prilici brinuo, da otklonim predrasude, koje su mogle spriječiti da se razumiju moji dokazi.

Međutim, budući da ostaje mnogo drugih predrasuda, koje su također i najviše mogle i mogu da spriječe, da ljudi razumiju vezu stvari, na način kao što sam izložio, smatrao sam

kako je vrijedno truda, da ih podvrgnem ovdje ispitu razuma. A sve predrasude koje poduzimam da ovdje naznačim, zavise od jedne, naime od toga, što ljudi obično pretpostavljaju, da sve stvari u prirodi kao oni sami, djeluju radi nekoga cilja; još više, što čak kao izvjesno tvrde, kako Bog upravlja sve jednome izvjesnom cilju. Jer oni kažu, da je Bog načinio sve radi čovjeka, a čovjeka zbog toga, da ga obožava. Hoću dakle, prije svega, da razmotrim tu jednu predrasudu, tražeći, *prvo*, uzrok, zašto se većina ljudi njome zadovoljava, i zašto su svi od prirode tako naklonjeni tome da je prihvate. *Zatim*, pokazat ću njenu lažnost, i *najzad*, kako su iz nje stvorene predrasude *o dobru i zlu, zasluzi i grijehu, hvali i kuđenju, redu i zabuni, ljepoti i ružnoći*, i o drugome ove vrste.

Ovdje nije mjesto da se to izvodi iz prirode ljudskoga duha. Bit će dosta, ako uzmem kao osnovu ono, što svaki mora da prizna: naime (činjenicu), da se svi ljudi rađaju, ne poznajući uzroke stvari; da svi posjeduju nagon da traže ono, što je za njih korisno, i da su toga svijesni. Iz toga izlazi, *prvo*, da ljudi smatraju sebe za slobodne, jer su svijesni svojih htijenja i svojih nagona, a ni u snu ne misle na uzroke, koji ih navode da teže i da žele, zato što ih ne znaju. *Drugo*, iz toga slijedi, da ljudi sve rade zbog cilja, naime zbog koristi, kojoj teže. Otuda dolazi, da oni uvijek žele da saznaju samo ciljne (finalne) uzroke svršenih stvari, i mirni su, kad za njih doznaju, jer nemaju nikakvoga razloga da dalje sumnjaju. Ako za te ciljeve ne mogu da doznaju od drugoga, ne ostaje im ništa drugo, nego da se okrenu samima sebi, i da misle na ciljeve, od kojih su obično sami determinirani za slične radnje. I tako, nužnim načinom, sude o prirodi drugoga prema svojoj prirodi. Budući da oni, dalje, u sebi i izvan sebe nalaze mnoga sredstva, koja znatno pridonose postizanju onoga, što je za njih korisno, — kao na pr. oči za gledanje, zube za žvakanje, biljke i životinje za hranu, sunce za osvjetljavanje, more za hranjenje riba — oni prema tome, sve u prirodi smatraju kao sredstva za svoju korist. A budući da znaju, da su oni ta sredstva pronašli, ali da ih nisu pribavili, — to im je bio povod da povjeruju, kako ih je netko drugi pribavio radi njihove upotrebe. No, kako su pro-

matrali stvari kao sredstva, nisu mogli vjerovati, da su one same sebe načinile (da su one same od sebe postale), nego su iz sredstava, koja obično sami sebi pribavljaju, morali zaključiti, kako postoji jedan ili više upravljača prirode, obdarenih ljudskom slobodom, koji su se pobrinuli za sve njihove potrebe i sve su načinili za njihovu potrebu. A o prirodi ovih upravljača morali su oni — jer o njoj nikad nisu nešto doznali — suditi prema svojoj prirodi. Otuda njihovo tvrđenje, da bogovi upravljaju sve na čovječju korist, da bi ljude privezali za sebe i da bi im ovi ukazivali najviše poštovanje. Otuda je došlo, da je svaki prema svome načinu mišljenja izmislio razne vrste poštovanja Boga — da bi ga Bog volio više nego ostale, i da bi cijelu prirodu uputio na korist njegove slijepe požude i nezasitne lakomosti. Tako se ova predrasuda pretvorila u sujevjerje, i pustila je duboko korijenje u duše. To je bio uzrok, što se svaki čovjek uz najveći napor trudio da razumije ciljne (finalne) uzroke sviju stvari, i da ih objasni. Ali dok su nastojali da pokažu, kako priroda ništa uzaludno ne radi (to će reći, ništa što ne bi bilo za potrebu ljudi), oni, čini se, ništa drugo nisu pokazali, nego da su priroda i bogovi isto tako bezumni kao ljudi. Pogledaj, molim te, gdje se najzad došlo! Između tako mnogo korisnog u prirodi morali su naći i mnogo štetnog: naime bure, potrese, bolesti i t. d.; za njih su tvrdili da dolaze otuda, što su bogovi ljuti zbog uvreda, koje su im ljudi nanijeli, ili zbog grijeha, učinjenih u službi njima. I ma da se iskustvo o tome svaki dan glasno protivilo i beskrajnim primjerima pokazivalo, da se i pobožnima i bezbožnima bez razlike događaju i korisne i štetne stvari, — oni nisu napustili ukorijenjenu zabludu. Jer njima je bilo lakše, da ovo stave u druge nepoznate stvari, čiju korist nisu znali, i da tako održe svoje dosadašnje i urođeno stanje neznanja, nego da cijelu ovu zgradu razruše i novu izmisle. Otuda su smatrali za izvjesno, da sudovi bogova daleko nadmašuju ljudsku moć shvaćanja. Sam taj uzrok, doista, mogao bi učiniti, da istina ljudskome rodu vječito ostane skrivena, da matematika, koja se ne bavi ciljevima, nego samo sa biti i osobinama figura, nije pokazala ljudima drugu normu istine. Pored matematike mogu da se

označe i drugi uzroci (koje je suvišno ovdje nabrajati), koji su omogućili da ljudi obrate pažnju na te zajedničke predrasude, i da budu dovedeni do prave spoznaje stvari.

Time sam dovoljno objasnio ono, što sam obećao na prvome mjestu. Ali nije potrebno mnogo riječi, da se pokaže, kako priroda nema nikakav cilj, propisan sebi, i kako svi ciljni (finalni) uzroci nisu ništa drugo nego ljudske izmišljotine. Jer vjerujem, da je to već dovoljno utvrđeno, kako iz osnova i uzroka, iz kojih sam pokazao da ova predrasuda vodi porijeklo, tako i iz *postavke 16 i izvedenih stavova postavke 32*, i osim toga, iz svih onih postavaka u kojima sam pokazao, da sve u prirodi proizlazi po vječnoj nužnosti i najvišem savršenstvu. Ali hoću da dodam i to, da ovo učenje o cilju okreće prirodu sasvim naopako. Jer to učenje smatra ono, što je ustvari uzrok, kao posljedicu, i obratno. Zatim, ono čini kasnijim ono, što je po prirodi prije. I najzad, ono čini najnesavršenijim ono, što je najviše i najsavršenije. Jer (ostavljam na stranu dvije prve točke, zato što su po sebi jasne), kao što je utvrđeno iz *postavaka* 21, 22 i 23, ona je posljedica najsavršenija, koju je bog neposredno proizveo; i što više posrednih uzroka treba jedna stvar, da bude proizvedena, toliko je ona nesavršenija. A kad bi stvari, koje je Bog neposredno proizveo, bile zbog toga načinjene, da bi on dostigao svoj cilj, tada bi nužnim načinom posljednje, zbog kojih su prve načinjene, bile najizvrsnije od sviju. Zatim, ovo učenje uništava božje savršenstvo. Jer, ako Bog radi zbog jednoga cilja, on nužnim načinom teži nečem, čega nema. I premda teolozi i metafizičari prave razliku između cilja potrebitosti i cilja asimilacije, oni ipak priznaju, da je Bog načinio sve radi sebe, a ne radi stvari, koje bi trebalo da budu stvorene; jer oni, osim Boga, ne mogu da naznače ništa prije stvaranja svijeta, zbog čega bi Bog djelovao. Tako su oni nužnim načinom primorani priznati, da je Bog bio bez onoga, za što je htio da pribavi sredstva, i da je on to želio, — kao što je jasno po sebi.

A ovdje se ne smije prijeći preko toga, što su pristaše toga učenja, koji su htjeli da pokažu svoj duh označavanjem ciljeva stvari, uveli jedan novi način argumentiranja, da bi

ovo svoje učenje dokazali, — naime svođenje ne na nemogućnost, nego na neznanje; što pokazuje, da nisu raspolagali nikakvim drugim sredstvima za dokazivanje toga učenja. Na pr. ako je s kakvoga krova pao kamen na glavu nekoga čovjeka i ubio ga, onda oni na ovaj način dokazuju, da je kamen pao radi toga, da ubije čovjeka. Kako bi moglo biti, (vele), da se slučajno stjeću tolike prilike (jer često se mnoge prilike ujedno stjeću), — ako kamen nije u tome cilju pao po volji božjoj? Možda ćeš odgovoriti, da se to dogodilo zato, što je vjetar puhao i zato, što je čovjeka tamo vodio put? Ali oni će navaljivati: zašto je vjetar puhao baš u to vrijeme? Zašto je onoga čovjeka baš u isto vrijeme tamo vodio put? Ako ponovo odgovoriš, da se vjetar tada podigao zato, što je more dan prije toga, još pri mirnom vremenu, počelo da se pokreće, i da je čovjeka pozvao prijatelj, oni će opet navaljivati — jer ispitivanju nema kraja — zašto se more pokretalo? Zašto je čovjek u to vrijeme bio pozvan? I tako ne će prestati da pitaju dalje za uzroke uzroka, dok ne pribjegneš volji božjoj, to jest utočištu neznanja. Isto se tako oni glupo čude, kad vide sklop čovječjeg tijela, te zbog toga što ne znaju uzroke tolike vještine, zaključuju da ono nije izgrađeno mehaničkom, nego božanskom ili natprirodnom vještinom, i tako uređeno da nijedan dio ne vrijeđa drugi. Otuda dolazi, da tko traži prave uzroke čuda i teži da shvati prirodne stvari kao učen čovjek, a ne da im se kao budala čudi, svuda se smatra kao heretik i bezbožnik, i na njega glasno viču oni, koje gomila obožava kao tumače prirode i bogova. Jer oni znaju, da kad nestane neznanja, nestaje i čuđenja, — to će reći jedinoga sredstva, koje imaju da izvode svoje dokaze i da održavaju svoj ugled.

Ali ovo ostavljam i prelazim na ono, o čemu sam odlučio raspravljati ovdje na *trećem* mjestu

Pošto su ljudi uvjerili sebe, da sve, što se događa, njih radi se događa, oni su kod svake stvari morali da drže za glavno ono, što je njima bilo najkorisnije, i da sve ono cijene kao najizvrsnije, što je najugodnije na njih djelovalo. Otuda su morali da stvore ove pojmove, kojima su objašnjavali pri-

rodu stvari, kao: Dobro, Zlo, Red, Zabuna, Toplo, Hladno, Ljepota i Ružnoća. I zato što su sebe smatrali za slobodne, proizašli su pojmovi Pohvala i Kuđenje, Grijeh i Zasluga, — ali o ovim posljednjima ću tek dalje da raspravljam, pošto budem govorio u ljudskoj prirodi. Međutim, prve ću ovdje ukratko objasniti.

Sve što doprinosi zdravlju i obožavanju Boga, nazvali su ljudi *Dobrim*, a suprotnost tome *Zlim*. A kako oni, koji ne spoznaju prirodu stvari, nego stvari samo predočuju, ništa ne tvrde o stvarima i smatraju opažajno predočivanje za razum, — oni čvrsto vjeruju, u svome nepoznavanju stvari i svoje prirode, da u stvarima postoji red. Jer kad su stvari tako raspoređene, da ih pri osjetilnom opažanju možemo lako predočiti i prema tome i lako ih se sjetiti, — onda kažemo, da su dobro uređene, a u suprotnom slučaju, da su loše uređene ili nejasne. A budući da nam je ono, što možemo lako predočiti, prijatnije od svega drugoga, ljudi pretpostavljaju red zabuni, kao da je red nešto u prirodi, nezavisno od odnosa prema našoj moći predočivanja. I oni kažu, da je Bog sve stvari stvorio prema jednome redu, i na taj način oni, ne znajući, pripisuju Bogu moć predočivanja, — osim ako ne misle da je Bog, brinući se za ljudsku moć predočivanja, sve stvari rasporedio na takav način, kako bi ih oni mogli najlakše predočiti. I oni se ne će zaustaviti na tome, što se nalazi beskrajno mnogo stvari, koje daleko nadmašuju našu moć predočivanja, i vrlo mnogo koje ta moć miješa zbog svoje slabosti. Ali dosta o tome.

Zatim, drugi pojmovi nisu ništa drugo, nego načini predočivanja, kojima se moć predočivanja potiče na razne načine. Ipak, njih neznalice smatraju za glavne atribute stvari, jer vjeruju, kao što smo već kazali, da su stvari načinjene radi njih. Tako oni prirodu jedne stvari nazivaju dobrom ili lošom, zdravom ili trulom i pokvarenom prema tome, kako ona na njih djeluje. Na pr. ako kretanje, koje živci primaju od predmeta, opaženih očima, doprinosi zdravlju, onda se predmeti, koji su uzrok toga, nazivaju lijepim, a oni, koji izazivaju suprotno kretanje, nazivaju se ružnim. Dalje, pred-

meti koji djeluju na osjetilo njuha, nazivaju se mirisni ili smrdljivi, oni što djeluju na jezik, slatki ili gorki, ukusni ili bljutavi, i t. d. Koji djeluju preko osjetila pipanja, nazivaju se tvrdi ili meki, hrapavi ili glatki i t. d. Najzad, za one koji djeluju na uši kaže se, da proizvode šum, ton ili harmoniju, od kojih je posljednja ljude tako zaluđjela, da su vjerovali, kako i Bog uživa u harmoniji. Ima čak i filozofa, koji su uvjerili sebe, da kretanja nebeskih tijela čine harmoniju. Sve ovo dovoljno pokazuje, da svaki sudi o stvarima prema sposobnosti svoga mozga, ili prije, da je afekcije moći predočivanja uzeo za same stvari. Otuda nije čudo (da i to u prolazu spomenemo), što su se među ljudima rodile tolike rasprave, kao što znamo iz iskustva, a iz njih najzad skepticizam. Jer, ma da se ljudska tijela u mnogim točkama slažu, ona se ipak u većini razlikuju, i stoga ono što se jednome čini dobro, drugome se čini loše; što se jednome čini uređeno, drugome je neuređeno; što je jednome prijatno, drugome je neprijatno, i tako u svemu drugome, u što ovdje ne ću ulaziti zato, što ovdje nije mjesto da ove stvari iscrpno raspravljam i zato, što svi imaju dosta iskustva o tome. Jer svima je u ustima: koliko glava, toliko mišljenja (koliko ljudi, toliko ćudi); svakome je njegovo mišljenje dovoljno; nisu manje razlike između mozgova, nego između nebaca (ukusi su toliko isto različiti, koliko glave). Ove poslovice dovoljno pokazuju, da ljudi sude o stvarima prema sposobnosti (svoga) mozga, i da ih radije predočuju, nego saznaju. Jer da su oni saznali stvari, ove bi njih sve, kao što to svjedoči matematika, ako ne pridobile, ono bar uvjerile.

Vidimo, dakle, da svi pojmovi, kojima masa obično objašnjava prirodu, jesu samo načini predočivanja i da ne pokazuju prirodu nijedne stvari, nego samo stanja moći predočivanja; a budući da oni imaju imena, kao da označavaju bića, što postoje izvan moći predočivanja, ja ih ne zovem bićima razuma, nego bićima imaginacije. I tako se svi dokazi, koji su iz sličnih pojmova uzeti protiv nas, lako mogu oboriti. Jer mnogi imaju običaj da ovako dokazuju: ako su sve stvari proizašle iz nužnosti najsavršenije božje prirode, otkud su onda postale tolike nesavršenosti u prirodi; naime truljenje stvari

do smrada, ružnoća stvari, koje izaziva gađenje, nered, zlo grijeh, i t. d. Ali, kao što sam rekao, oni se daju lako pobiti, jer savršenstvo stvari treba cijeniti iz same njihove prirode i snage. I otuda stvari nisu više ili manje savršene zbog toga, što uveseljavaju ili vrijeđaju kakvo ljudsko osjetilo i što ljudskoj prirodi koriste ili joj se protive. A onima koji pitaju, zašto Bog sve ljude nije tako stvorio, da njima upravlja samo razum, ništa drugo ne odgovaram, nego ovo: zato, što je imao dovoljno materije, da stvori sve, — od najvišeg stupnja savršenstva do najnižeg; ili točnije govoreći: zato, što su zakoni njegove prirode bili tako prostrani, da su bili dovoljni da proizvedu sve, što može jedan beskrajan razum da shvati — kao što sam dokazao u postavci 16.

Ovo su predrasude, koje sam htio ovdje obilježiti.

Ako ih je ostalo još ovakvih, njih će svatko moći popraviti, s malo razmišljanja.

DRUGI DIO »ETIKE«

O PRIRODI I PORIJEKLU DUHA

DEFINICIJE

I. — Pod tijelom razumijem modus, koji na izvjestan i određen način izražava božju bit, ukoliko se ona promatra kao protežna stvar.

II. — Kažem, da biti jedne stvari pripada ono, čijom se datošću nužnim načinom postavlja stvar, a čijim se uklanjanjem nužnim načinom uklanja stvar; ili ono, bez čega stvar i, obratno, što bez stvari ne može ni da postoji, ni da bude shvaćeno.

III. — Pod idejom razumijem pojam duha, koji duh oblikuje, zato što je on stvar, koja misli.

Objašnjenje. — Kažem radije pojam nego opažanje zato, što riječ opažanje, kako se čini, označava, da duh trpi od predmeta. A pojam čini se da izražava djelovanje duha.

IV. — Pod adekvatnom idejom razumijem ideju, koja, ukoliko se promatra po sebi, bez odnosa na predmet, ima sve osobine ili unutrašnje oznake jedne istinite ideje.

Objašnjenje. — Kažem unutrašnje, da isključim onu oznaku, koja je vanjska, naime suglasnost ideje s njenim predmetom.

V. — Trajanje je neodređeno produživanje postojanja.

Objašnjenje. — Kažem neodređeno, jer ono ni na koji način ne može biti određeno samom prirodom stvari, koja postoji, kao ni uzrokom koji izvana djeluje, koji doduše nužnim načinom stavlja postojanje stvari, ali ga ne uklanja.

VI. — Pod stvarnošću i savršenstvom razumijem jedno te isto.

VII. — Pod pojedinačnim stvarima razumijem stvari, koje su konačne i imaju određeno postojanje. Jer ako se više individuuma stječe u jednom djelovanju, tako da su svi u isto vrijeme uzrok jedne posljedice, ja ih utoliko promatram sve kao jednu pojedinačnu stvar.

. . . .

POSTAVKA I.

Mišljenje je božji atribut, ili Bog je stvar, koja misli.

POSTAVKA II.

Protežnost je božji atribut, ili Bog je protežna stvar.

. . . .

POSTAVKA VII.

Red i veza ideja jesu isti kao red i veza stvari.

POSTAVKA XIII.

Predmet ideje, koja sačinjava ljudski duh jest tijelo ili stanovit modus protežnosti, koji stvarno postoji, i ništa drugo.

. . . .

POSTAVKA XLIII.

Tko ima istinitu ideju, on u isto vrijeme zna, da ima istinitu ideju, i ne može sumnjati u istinitost stvari.

POSTAVKA XLVIII.

U duhu nema nikakve apsolutne ili slobodne volje, nego da duh hoće ovo ili ono, određuje uzrok, a njega također određuje drugi, a ovoga opet drugi, i tako u beskonačnost.

TREĆI DIO »ETIKE«

O PORIJEKLU I PRIRODI AFEKATA

DEFINICIJE

I. — Adekvatnim uzrokom zovem onaj, čija se posljedica može shvatiti jasno i razgovijetno pomoću njega samoga. A neadekvatnim ili djelomičnim uzrokom zovem onaj, čija se posljedica ne može razumjeti pomoću njega samoga.

II. — Kažem, da mi djelujemo, kad se nešto u nama ili izvan nas događa, čiji smo mi adekvatan uzrok, to će reći (prema prethodnoj defin.), kad nešto u nama ili izvan nas slijedi iz naše prirode, što pomoću nje same može da se jasno i razgovijetno razumije. A naprotiv kažem, da trpimo, kad se u nama nešto događa ili iz naše prirode nešto slijedi, čiji smo mi samo djelomičan uzrok.

III. — Pod afektom razumijem stanja (afekcije) tijela, kojima se moć djelovanja tog samog tijela povećava ili smanjuje, pomaže ili ograničava, a u isto vrijeme i ideje tih stanja.

Ako mi, dakle, možemo biti adekvatan uzrok nekoga od tih stanja (afekcija), tada ja pod afektom razumijem djelovanje, a u drugom slučaju trpljenje (stanje trpljenja).

POSTAVKA I.

Naš duh nešto radi, a nešto trpi. Naime, ukoliko ima adekvatne ideje, utoliko nužnim načinom nešto radi, a ukoliko ima neadekvatne ideje, utoliko nužnim načinom nešto trpi.

POSTAVKA II.

Niti tijelo može da opredijeli duh za mišljenje, niti duh tijelo za kretanje, ili za mir, ili za nešto drugo (ako još nešto postoji).

PRIMJEDBA

Ovo se još jasnije razumije iz onoga, što je u primjedbi postavke VII., dijela 2 rečeno, naime, da su duh i tijelo jedna i ista stvar, koja se shvaća čas pod atributom mišljenja, čas pod atributom protežnosti. Otuda dolazi, da je red ili veza stvari ista, bilo da se priroda shvaća pod ovim ili onim atributom; prema tome, da je red djelovanja i trpljenja (stanja trpljenja) našega tijela po prirodi istovremen s redom djelovanja i trpljenja duha. To je jasno iz načina, na koji sam dokazao postavku XII., dijela 2.

Ali ma da stvari tako stoje, da ne preostaje nikakav razlog za sumnju, ja jedva vjerujem, da bi ljudi time mogli biti navedeni da ovu stvar nepristrano procijene, ako je ja ne dokažem iskustvom; toliko su čvrsto uvjereni, da se tijelo na sam mig duha čas kreće, čas miruje, i da vrši mnoge radnje, koje zavise od same volje duha i od njegove vještine da nešto izmisli. Zaista, još nitko dosad nije odredio, što tijelo može; to jest nikoga dosad nije iskustvo naučilo, što tijelo može da radi prema samim zakonima prirode, ukoliko se ona promatra samo kao tjelesna, a što ne može, kad od duha nije opredijeljeno. Jer nitko dosad nije sklop tijela tako točno poznao, da je sve njegove funkcije mogao objasniti, — a da ovdje prešutim, što se kod životinja opažaju mnoge pojave, koje veoma nadmašuju ljudsku oštroumnost, i što mjesečari u snu čine vrlo mnoge stvari, koje se u budnome stanju ne bi usudili činiti. To dovoljno pokazuje, da samo tijelo prema samim zakonima svoje prirode može mnogo, čemu se njegov duh divi. Dalje, nitko ne zna, na koji način i kakvim sredstvima duh pokreće tijelo, niti koliko stupnjeva kretanja on može da preda tijelu, i kolikom brzinom može da ga pokreće. Iz toga izlazi, da kad ljudi kažu, kako ova ili ona radnja tijela proistječe iz duha, koji ima vlast nad tijelom, — oni ne znaju,

što govore, i ne rade ništa drugo, nego lijepim riječima priznaju, — ne čudeći se tome, — da ne znaju istiniti uzrok te radnje.

Ali, reći će se, bilo da znaju, ili da ne znaju, kojim sredstvima duh pokreće tijelo, ipak se zna iz iskustva, da bi ljudsko tijelo bilo nepokretno, kad ljudski duh ne bi bio sposoban za mišljenje. Dalje, oni znaju iz iskustva, da u samoj moći duha stoji kako da govori, tako i da šuti, i još mnogo drugoga, za što zbog toga misle, da zavisi od odluke duha.

Što se prvoga dokaza tiče, ja pitam njih same (protivnike), da li iskustvo također ne uči i obratno, da je duh, kad je tijelo nepokretno, isto tako nesposoban za mišljenje? Jer kad tijelo miruje u snu, duh zajedno s njim ostaje utonuo u san i nema kao u budnom stanju moć da iznalazi. Zatim, vjerujem da su svi već iskusili, kako duh nije uvijek podjednako sposoban da misli o istome predmetu; nego, što je tijelo sposobnije da predodžbu ovoga ili onoga predmeta u sebi izazove, to je i duh sposobniji da promatra ovaj ili onaj predmet. Ali, reći će oni, iz samih zakona prirode, ukoliko se ona promatra samo kao tjelesna, nemoguće je izvesti uzroke zgrada, slika i drugih stvari ove vrste, koje postaju samo ljudskom vještinom; a ljudsko tijelo ne bi bilo kadro da sagradi jedan hram, kad od duha ne bi bilo opredijeljeno i vođeno. Ali, ja sam već pokazao, da oni (protivnici) sami ne znaju, što tijelo može, i što iz samoga promatranja njegove prirode može da se izvede, i da oni znaju iz iskustva, kako se vrlo mnoge stvari događaju iz samih zakona prirode, o kojima nikad ne bi vjerovali, da se mogu dogoditi bez upravljanja duha; kao ono što mjesečari rade u snu, a čemu se u budnome stanju sami čude. Ovdje još dodajem sklop čovječjega tijela, koji po vještini daleko nadmašuje sve, što je ikad izgrađeno ljudskom umjetnošću, — a da sad šuteći prijeđem preko onoga, što sam gore pokazao, da iz prirode, ma pod kojim se atributom ona promatrala, proizlazi beskonačno mnogo stvari.

Što se, dalje, tiče druge točke, za ljudske bi stvari bilo zacijelo mnogo bolje, kad bi u čovječjoj moći podjednako stajalo, da šuti, kao da govori. Ali, iskustvo uči dovoljno i predovoljno, da ljudi ništa manje ne drže u svojoj vlasti nego (svoj) jezik, i da ništa manje ne mogu, nego da umjere svoje

prohtjeve (nagone); otuda je došlo, da većina njih misli, kako mi slobodno činimo samo ono, čemu slabo težimo, zato što prohtjev za tim stvarima lako može da bude ograničen sjećanjem na drugu stvar, koje se često opominjemo; a da, naprotiv, činimo neslobodno ono, čemu težimo velikim afektom, koji ne može da se umiri sjećanjem na neku drugu stvar. Ali kad oni ne bi znali iz iskustva, da mi činimo mnogo stvari, zbog kojih se poslije kajemo, i da često, kad nas pritiskuju suprotni afekti, vidimo ono, što je bolje, a idemo za onim što je gore, — tada ih ništa ne bi spriječilo da vjeruju, kako mi sve slobodno činimo. Tako dijete misli, da slobodno žudi za mlijekom, ljut dječak da slobodno hoće osvetu, a bojažljiv čovjek da slobodno hoće bijeg. Isto tako pijan čovjek vjeruje, da govori iz slobodne odluke duha ono, što bi poslije kao trijezan rado prešutio. Tako misle lud, brbljavac, dječak, i vrlo mnogi od ovoga tijesta (ove vrste), da govore iz slobodne odluke duha, dok ustvari ne mogu da uzdrže nagon za govorom, koji imaju u sebi. Tako samo iskustvo, isto tako jasno kao razum, uči, da ljudi misle, kako su slobodni samo iz toga razloga, što su svijesni svojih radnji, a ne znaju uzroke, od kojih su opredijeljeni. I, osim toga, ono uči, da odluke duha nisu ništa drugo nego sami prohtjevi, koji su baš zbog toga različiti, prema različitom sastavu tijela. Jer svaki se upravlja u svemu prema svome afektu, i oni koje pritiskuju suprotni afekti, ne znaju što hoće; a oni, koje nikakav afekt ne potiče, njih neznatni povod goni ovamo i onamo.

Sve ovo doista jasno pokazuje, da kako odluka duha, tako i prohtjev i opredjeljenje (determinacija) tijela od prirode jesu istovremeni, ili bolje oni su jedna i ista stvar, koju mi, kad se promatra pod atributom mišljenja, i kad se njime objašnjava, nazivamo odlukom, a kad se promatra pod atributom protežnosti i kad se izvodi iz zakona kretanja i mira, nazivamo opredjeljenjem; što će još jasnije biti iz onoga, što ću sad reći.

Jer drugo je, na što bih ovdje htio naročito obratiti pažnju, naime da mi iz odluke duha ništa ne možemo da činimo, čega se ne sjećamo. Na pr., mi ne možemo izgovoriti riječ, koje se ne sjećamo. Dalje, ne stoji u slobodnoj moći duha, da se sjeća jedne stvari, ili da je zaboravi. Otuda se misli, da stoji samo

u moći duha da o jednoj stvari, koje se sjećamo, možemo šutjeti ili govoriti iz same odluke duha. Ali, kad sanjamo da govorimo, onda vjerujemo da govorimo iz slobodne odluke duha, a ipak, ne govorimo ili ako govorimo, to se događa jednim spontanim pokretom tijela. Dalje, mi također sanjamo, da nešto skrivamo od ljudi, i to istom odlukom duha, kojom, dok smo budni, prešutimo ono, što znamo. Najzad, mi sanjamo, da prema odluci duha činimo nešto, na što se u stanju budnosti ne usuđujemo. A sad bih jako želio da znam, da li u duhu postoje dvije vrste odluka: jedna fantastičnih i druga slobodnih odluka. Tko ne će da ode do ovoga bezumlja, mora nužnim načinom priznati, da se ova odluka duha, koja se drži kao slobodna, ne razlikuje od same moći predočivanja ili od sjećanja, i da nije ništa drugo, nego ono potvrđivanje koje ideja, ukoliko je ideja, nužnim načinom sadrži u sebi *(vidi post. 49. dijela 2.)*. I tako, te odluke duha postaju u duhu s istom nužnošću kao ideje stvari, koje stvarno postoje. — Dakle, oni koji vjeruju, da govore, ili da šute, ili da rade nešto iz slobodne odluke duha, ti sanjaju otvorenih očiju.

POSTAVKA III.

Djelovanja duha proizlazi samo iz adekvatnih ideja; međutim, stanja trpljenja zavise samo od neadekvatnih ideja.

POSTAVKA IV.

Nijedna stvar ne može biti uništena drukčije, nego vanjskim uzrokom.

POSTAVKA VI.

Svaka stvar, koliko do nje stoji, trudi se da ustraje u svome biću.

POSTAVKA VII.

Napor (težnja), kojim se svaka stvar trudi da ustraje u svome biću, nije ništa drugo, nego stvarna bit same stvari.

POSTAVKA X.

Ideja, koja isključuje postojanje našega tijela, ne može se nalaziti u našem duhu, nego mu je suprotna.

POSTAVKA XI.

Sve što djelatnu moć našega tijela uvećava ili smanjuje, pomaže ili ograničava — njegova ideja uvećava ili smanjuje, pomaže ili ograničava moć mišljenja našega duha.

POSTAVKA XXXIX.

Tko nekoga mrzi, trudit će se, da mu učini zlo, osim ako se ne boji, da iz toga ne proizađe za njega samoga veće zlo A, naprotiv, tko nekoga voli, trudit će se, po istome zakonu da mu učini dobro.

PRIMJEDBA

Pod dobrim razumijem ovdje svaku vrstu radosti, i dalje, sve što njoj vodi, a naročito ono, što zadovoljava jednu želju, ma kakva ona bila. Međutim, pod zlim razumijem svaku vrstu žalosti, a naročito onu, koja osujećuje zadovoljenje jedne želje. Jer gore smo *(u prim. post. 9. ovoga dijela)* pokazali, da mi ne žudimo za nečim zato, što sudimo, da je ono dobro, nego naprotiv zovemo dobrim ono, čemu žudimo; prema tome, ono što preziremo, zovemo lošim. Zato svaki prema svome afektu sudi ili cijeni, što je dobro, a što loše, što je bolje, što gore, i najzad, što je najbolje, a što je najgore. Tako tvrdica sudi, da je najbolje gomila novca, a da je najgore oskudica u novcu. Međutim, slavoljubiv čovjek ne žudi ni za čim toliko kao za slavom, a naprotiv ne boji se ničega toliko kao sramote, zatim zavidljivome nije ništa ugodnije nego nesreća drugoga, a ništa mučnije nego tuđa sreća. I tako svaki, prema svome afektu sudi, da je jedna stvar dobra ili loša, korisna ili štetna.

. . . .

POSTAVKA XLVI.

Ako nekoga jedan čovjek, koji pripada staležu ili narodnosti različitima od onoga, ispuni (aficira) radošću ili žalošću, koju kao uzrok prati ideja toga čovjeka, — pod općim imenom staleža ili narodnosti, — onda onaj ne će samo ovoga voljeti ili mrziti, nego sve, koji pripadaju istom staležu ili narodnosti.

POSTAVKA LI.

Razne ljude može jedan i isti predmet da aficira na razne načine; a i jednoga i istoga čovjeka može jedan i isti predmet u raznim vremenima da aficira na razne načine.

POSTAVKA LV.

Kad duh predstavi sebi svoju nemoć, on se, tim samim, žalosti.

DOKAZ

Bit duha potvrđuje samo ono, što duh jest, i što on može; ili, u prirodi duha leži da predstavlja sebi samo ono, što uspostavlja njegovu moć djelovanja *(prema pret. post.)*. Dakle, kad kažemo, da duh, dok samoga sebe promatra, predstavlja sebi svoju nemoć, — ne kažemo ništa drugo, nego da se napor (težnja) duha ograničava, dok se on trudi, da predstavi sebi nešto, što njegovu moć djelovanja uspostavlja, ili *(prema prim. post. 11č ovoga dijela)* da je on žalosti. Š. s. i d.

PRIMJEDBA

Ova žalost, praćena idejom naše slabosti, zove se skrušenost (utučenost); međutim, radost koja proizlazi iz promatranja nas samih, zove se samoljublje ili zadovoljstvo samim sobom. A budući da se ova radost toliko puta ponavlja, koliko puta čovjek promatra svoje vrline ili svoju moć djelovanja, — iz toga isto tako proizlazi da svaki silno želi da priča svoja djela, da pokazuje kako svoje tjelesne, tako i duhovne snage, i da su iz ovoga razloga ljudi nesnosni jedan drugome. Odavde opet proizlazi, da su ljudi od prirode zavidni *(vidi prim. post. 24. i prim post. 32. ovoga dijela)*, ili da se raduju slabosti jednakih sebi (svojih bližnjih), a naprotiv, da se žaloste zbog njihove vrline. Jer koliko god si puta svaki predstavi svoja djela, toliko se puta ispuni (aficira) radošću *(prema post. 53. ovoga dijela)*, i to većom, što si predočuje, da (njegova) djela izražavaju više savršenstva i što ih jasnije predočuje; to će reći *(prema onome, što je rečeno u prim. 1., post. 40. dijela 2.)*, što više može da ih razlikuje od drugih i da ih promatra kao pojedinačne stvari. Otuda će se svatko,

pri promatranju samoga sebe, najviše radovati onda, kad promatra na sebi nešto, što o drugima odriče. Ali, ako se ono, što o sebi potvrđuje, odnosi na opću ideju čovjeka ili živoga bića, — on se ne će toliko radovati. Naprotiv, on će se ožalostiti, ako si predstavi, da su njegove radnje slabije, uspoređene s radnjama drugih. On će se truditi, da tu žalost *(prema post. 28. ovoga dijela)* otkloni, i to time, što će radnje jednakih sebi (svojih bližnjih) pogrešno tumačiti ili što će svoje, koliko može, uljepšavati.

(Iz toga), dakle, postaje jasno, da su ljudi po prirodi skloni mržnji i zavisti, čemu doprinosi i sam odgoj. Jer roditelji obično potiču djecu na vrlinu žaokom časti i zavisti.

. . . .

IZ PRIMJEDBE POSTAVKE LIX.

A ovim mislim, da sam objasnio glavne afekte i kolebanja duše, što proizlaze iz veze triju prvobitnih afekata, — naime žudnje (požude), radosti i žalosti — i da sam ih izveo (pokazao) iz njihovih prvih uzroka. Iz izloženoga je jasno, da nas vanjski uzroci pokreću na mnogo načina; i, kao morski valovi, pokretani od suprotnih vjetrova, i mi se kolebamo ne znajući naš kraj i sudbinu, a rekao sam, da sam pokazao samo glavne duševne sudare, a ne sve, koji mogu da postoje, jer mi bismo, idući dalje istim putem kao gore, lako mogli pokazati, da je ljubav vezana s kajanjem, preziranjem, stidom i t. d. Čak mislim, da će svakom iz već kazanoga biti jasno, da se afekti na toliko načina jedni s drugima mogu sastavljati, i da otuda nastaju tolike raznolikosti afekata, da se oni ne mogu odrediti nikakvim brojem, ali za moju namjeru dovoljno je, što sam nabrojio glavne; jer ostali, koje nisam spomenuo, bili bi više predmet radoznalosti nego koristi.

. . . .

Uostalom, ja se nisam osvrtao na vanjske afekcije tijela, koje se opažaju na afektima, kao što su drhtanje, bljedilo, jecanje, smijeh i t. d., zato što se one odnose na samo tijelo, a nemaju nikakav odnos prema duhu.

DEFINICIJE AFEKATA

I. — Žudnja (požuda) je sama čovječja bit, ukoliko se shvaća kao određena za neko djelovanje svakom svojom danom afekcijom.

II. — Radost je čovjekov prijelaz od manjega k većem savršenstvu.

III. — Žalost je čovjekov prijelaz od većega k manjem savršenstvu.

VI. — Ljubav je radost praćena idejom vanjskoga uzroka.

VIII. — Naklonost je radost praćena idejom jedne stvari, koja je slučajno uzrok radosti.

X. — Predanost (privrženost) je ljubav prema onome, kome se divimo.

XII. — Nada je nepostojana radost proizašla iz ideje buduće ili prošle stvari, o čijem ishodu u stanovitom pogledu sumnjamo.

XIII. — Strah je nepostojana žalost proizašla iz ideje buduće ili prošle stvari, o čijem ishodu u stanovitom pogledu sumnjamo.

XIV. — Pouzdanost (sigurnost, mirnoća duha) je radost, proizašla iz ideje buduće ili prošle stvari, u kojoj je uklonjen uzrok sumnjanja.

XVI. — Veselje je radost praćena idejom prošle stvari, koja se neočekivano dogodila.

XVIII. — Sažaljenje je žalost praćena idejom zla, koje se desilo drugome, koji je prema našoj predodžbi sličan nama.

XXI. — Precjenjivanje je imati o nekome iz ljubavi bolje mišljenje, nego što je pravo.

XXII. — Podcjenjivanje je imati o nekome iz mržnje gore mišljenje, nego što je pravo.

XXIII. — Zavist je mržnja, ukoliko čovjeka tako ispunjava, da se on žalosti zbog sreće drugoga, a naprotiv da se raduje zlu drugoga.

XXV. — Zadovoljstvo samim sobom jest radost proizašla iz toga, što čovjek promatra samoga sebe i svoju djelatnu moć.

XXVIII. — Oholost je imati iz ljubavi prema sebi bolje mišljenje o sebi, nego što je pravo.

OPĆA DEFINICIJA AFEKATA

Afekt, koji se zove trpljenje (stanje trpljenja) duše, jest nejasna ideja, kojom duh potvrđuje veću ili manju snagu postojanja svoga tijela ili jednoga njegova dijela nego prije, i čijom je datošću sam duh opredijeljen da misli prije na ovo nego na ono.

ČETVRTI DIO »ETIKE«

O LJUDSKOM ROPSTVU ILI O SNAZI AFEKATA

DEFINICIJE

I. — Pod dobrim razumjet ću ono, o čemu sigurno znamo, da nam je korisno.

II. — Pod lošim pak ono, o čemu sigurno znamo, da nas sprečava da posjedujemo neko dobro.

III. — Pojedinačne stvari nazivamo slučajnima, ako — kad obratimo pažnju na samu njihovu bit — ne nalazimo ništa. što njihovo postojanje nužnim načinom stavlja, ili što ga nužnim načinom isključuje.

IV. — Iste pojedinačne stvari nazivamo mogućima, ako mi — kad obratimo pažnju na uzroke, iz kojih moraju biti proizvedene — ne znamo, jesu li oni doista određeni da ih proizvedu.

AKSIOM

U prirodi stvari ne postoji ni jedna pojedinačna stvar, od koje ne postoji druga moćnija i jača. Nego od svake dane stvari postoji druga moćnija, koja može onu danu uništiti.

POSTAVKA I.

Ništa od onoga, što lažna ideja ima pozitivno, ne uklanja se prisutnošću istinitog, ukoliko je ono istinito.

POSTAVKA VII.

Afekt može biti obuzdan (ograničen) ili uklonjen (uništen) samo afektom suprotnim i jačim od afekta, koji treba obuzdati.

DOKAZ

Afekt, ukoliko se odnosi na duh, jest ideja, kojom duh potvrđuje veću ili manju snagu postojanja svoga tijela nego prije *(prema općoj definiciji afekata, koja se nalazi na kraju trećega dijela)*. Kad je, dakle, duh pritisnut (obrvan) kakvim afektom, onda je u isto doba i tijelo stavljeno u afekciju, kojom se njegova moć djelovanja uvećava ili umanjuje. Dalje, ta afekcija tijela *(prema post. 5. ovoga dijela)* dobiva od svoga uzroka snagu da ustraje u svome biću; ona zbog toga može biti obuzdana (ograničena) ili uklonjena (uništena) samo tjelesnim uzrokom *(prema post. 6. dijela 2.)*, koji stavlja tijelo u afekciju suprotnu prvoj (prema post. 5. dijela 3.) i jaču

(prema aksiomu ovoga dijela). Prema tome će duh *(prema post. 12. dijela 2.)* biti aficiran idejom jače i prvoj suprotne afekcije; to će reći *(prema općoj definiciji afekata)*, duh će biti stavljen u jači i prvome suprotni afekt, koji naime postojanje prvoga isključuje ili uklanja; i tako jedan afekt može biti uklonjen ili obuzdan samo suprotnim i jačim afektom. Š. s. i d.

IZVEDENI STAV

Ukoliko se odnosi na duh, afekt može biti obuzdan (ograničen) ili uklonjen (uništen) samo idejom afekcije tijela, suprotne i jače od afekcije, koju trpimo. Jer afekt koji trpimo može biti obuzdan ili uklonjen samo afektom jačim od njega i suprotnim njemu (prema preth. post.); to će reći (prema općoj defin. afekt.) samo idejom jedne afekcije tijela, koja je jača od afekcije, koju trpimo i koja je njoj suprotna.

POSTAVKA VIII.

Spoznaja dobroga i lošega nije ništa drugo, nego afekt radosti i žalosti, ukoliko smo ga svijesni.

POSTAVKA XIV.

Istinita spoznaja dobroga i lošega, ukoliko je istinita, ne može da obuzda (ograniči) nijedan afekt, nego (može) samo ukoliko se (ta spoznaja) promatra kao afekt.

PRIMJEDBA POSTAVKE XVIII.

Ovim malim brojem stavova objasnio sam uzroke ljudske nemoći i nestalnosti, i zašto se ljudi ne upravljaju prema propisima razuma. Preostaje još da pokažem, što je ono, što nam razum propisuje, i koji se afekti slažu s pravilima ljudskoga razuma, a koji su im, naprotiv, suprotni. Ali prije nego što to počnem dokazivati, po našem iscrpnom geometrijskom redu, htio bih prije toga ovdje ukratko izložiti same zapovijedi razuma, da bi svaki lakše razumio ono, što mislim.

Kako razum ne zahtijeva ništa protivno prirodi, on sâm dakle zahtijeva da svaki samoga sebe voli, da traži ono što mu je korisno — ono što mu je uistinu korisno — i da teži

za svim onim, što čovjeka doista vodi većem savršenstvu; i uopće da se svaki trudi da sačuva svoje biće, koliko do njega stoji. To je isto tako nužnim načinom istinito, kao da je cjelina veća od svoga dijela *(vidi post. 4. dijela 3.)*.

Dalje, budući da vrlina *(prema defin. 8. ovoga dijela)* nije ništa drugo nego raditi prema zakonima vlastite prirode, i budući da se svaki trudi, da svoje biće održi *(prema post. 7. dijela 3.)* samo prema zakonima vlastite prirode, iz toga slijedi:

Prvo, da je osnova vrline sam napor (težnja) za održavanjem vlastitoga bića, i da se sreća sastoji u tome, što čovjek može da održi svoje biće.

Drugo, slijedi da vrlini treba težiti zbog nje same, i da nema ničega izvrsnijega od nje, ili što bi bilo korisnije za nas, radi čega bi trebalo težiti za tim.

Treće, najzad, slijedi da su oni, koji ubijaju sebe (samoubice), nemoćni duhom, i da su ih sasvim pobijedili vanjski uzroci, koji se opiru njihovoj prirodi.

Dalje, iz postulata 4., dijela 2. izlazi, kako mi nikad ne možemo postići, da za održavanje našega bića ne trebamo ništa izvan nas, i da tako živimo, da nemamo nikakvu zajednicu sa stvarima, koje su izvan nas. A ako, osim toga, uzmemo u obzir naš duh, — zaista bi naš razum bio nesavršeniji, kad bi duh bio sam, i kad ništa ne bi shvaćao, osim samoga sebe. Postoje, dakle, izvan nas mnoge stvari, koje su nam korisne, i kojima zbog toga treba težiti. Od svih stvari nikakve izvrsnije ne mogu da se izmisle nego što su one, koje se potpuno slažu s našom prirodom. Jer ako se, na primjer, dvije ličnosti potpuno iste prirode vežu jedna s drugom, one tvore jednu ličnost, dvostruko moćniju nego što je svaka pojedina za sebe. Otuda čovjeku ništa nije korisnije nego čovjek; ništa, kažem, izvrsnije ne mogu ljudi sebi željeti za održavanje svoga bića, nego da se svi u svemu tako slažu, da duhovi i tijela svih čine kao jedan duh i jedno tijelo, i da se svi zajedno, koliko god mogu, trude da održe svoje biće, i da svi zajedno traže

za sebe korist sviju. Iz ovoga izlazi da ljudi, kojima upravlja razum, to jest ljudi, koji prema vodstvu razuma traže svoju korist, ne teže ničemu za sebe, što ne bi željeli ostalim ljudima, i prema tome, da su oni pravedni, pouzdani (vjerni) i pošteni.

Ovo su zapovijedi razuma, koje sam naumio da ovdje u malo riječi izložim, prije nego što počnem da ih dokazujem iscrpnim redom. To sam učinio zato, da ako je moguće, pridobijem za sebe pažnju onih, koji vjeruju da ovaj princip — naime da je svaki dužan tražiti svoju korist — jest osnova nemoralnosti, a ne vrline i moralnosti. Pošto sam, dakle, ukratko pokazao, da stvar stoji upravo suprotno, produžujem da to dokazujem istim putem, kojim smo dosad išli.

POSTAVKA XXXV.

Ukoliko ljudi žive po vodstvu razuma, utoliko se samo oni po prirodi uvijek, nužnim načinom, slažu.

IZVEDENI STAV I.

Ne postoji ništa pojedinačno u prirodi stvari, što bi čovjeku bilo korisnije, nego čovjek, koji živi prema vodstvu razuma, jer čovjeku je najkorisnije ono, što se najviše slaže s njegovom prirodom *(prema izv. stavu post. 31. ovoga dijela)*, to jest *(kao što je po sebi poznato)* čovjek, a čovjek djeluje apsolutno prema zakonima svoje prirode, kad živi prema vodstvu razuma (prema defin. 2. dijela 3.) i samo se utoliko uvijek slaže, nužnim načinom, s prirodom drugoga čovjeka (prema pret. post.). Dakle, među pojedinačnim stvarima ne postoji ništa korisnije za čovjeka, nego čovjek, i t. d. Š. s. i d.

PRIMJEDBA

Ono što sam sad izložio, sámo iskustvo također svakoga dana potvrđuje tolikim i tako jasnim svjedočanstvima, da je gotovo svima u ustima: Čovjek je čovjeku bog. Pa ipak, rijetko se događa, da ljudi žive prema vodstvu razuma; nego s njima tako stoji, da su oni najčešće zavidni i tegobni jedan drugome. Pri svem tom oni jedva mogu da provode osamljeni

život, tako da se ona definicija, da je čovjek društvena životinja, većini veoma dopada. I uistinu, stvar tako stoji, da iz zajedničkoga društva ljudi proizlazi mnogo više koristi nego štete. Neka dakle satiričari ismjehuju ljudske stvari, koliko hoće, i neka ih teolozi proklinju, a neka melankolici, koliko mogu, hvale neuređeni i poljski život, i neka preziru ljude, a dive se životinjama, — oni će ipak iskusiti da ljudi, uzajamnom pomoću, mnogo lakše pribavljaju ono, što im je potrebno, i da samo udruženim snagama mogu izbjeći opasnosti, koje im prijete odasvud, — a da već prešutim to, kako je mnogo izvrsnije i dostojnije naše spoznaje promatrati radnje ljudi nego životinja. Ali o tome opširnije na drugom mjestu.

IZ PRIMJEDBE II. POSTAVKE XXXVII.

Da bi dakle ljudi mogli složno živjeti i biti sebi od pomoći, nužno je da se odreknu svoga prirodnog prava, i da jedni drugima pribave sigurnost, kako ne će činiti ništa, što bi drugome moglo nanijeti štetu. A na koji se način to može dogoditi, — naime da ljudi koji su nužnim načinom podčinjeni afektima *(prema izv. stavu post. 4. ovoga dijela)*, i nepostojani i promjenljivi *(prema post. 33. ovoga dijela)*, mogu uzajamno da pribavljaju sebi sigurnost, i da uzajamno poklanjaju sebi povjerenje, — to je jasno iz postavke 7. ovoga dijela i iz post. 39., dijela 3.; naime iz toga, što jedan afekt može biti obuzdan (ograničen) samo afektom jačim i suprotnim afektu, koji treba obuzdati, i što se svaki uzdržava da čini štetu (drugome) iz straha od veće štete. Pomoću ovoga zakona, dakle, može jedna zajednica biti čvrsto osnovana, ako prisvoji sebi pravo, koje svaki ima, da se osvećuje i da sudi o dobru i zlu, i da tako ima moć propisivanja zajedničkog načina života i donošenja zakona, i održavanja njih ne razumom, — koji ne može da ograniči afekte *(prema prim. post. 17. ovoga dijela)*, nego prijetnjama. Ova zajednica, utvrđena zakonima i snagom samoodržanja, zove se državom, a oni, koje štiti njeno pravo, zovu se građani. — Iz ovoga lako razumijemo, da u prirodnom stanju ne postoji ništa, što bi, prema suglasnosti sviju, bilo dobro ili zlo; jer svatko, tko se

nalazi u prirodnom stanju, brine se samo za svoju korist i prema svome mišljenju i samo ukoliko se obazire na svoju korist, odlučuje, što je dobro ili zlo, i nije primoran nikakvim zakonom da sluša nikoga drugoga, osim samoga sebe. I otuda se u prirodnom stanju ne može zamisliti grijeh, ali može u građanskom stanju, gdje se općom suglasnošću odlučuje, šta je dobro, a šta zlo, i gdje je svaki dužan da sluša državu.

Dakle, grijeh nije ništa drugo nego neposlušnost, koja se zbog toga kažnjava samim pravom države, a naprotiv, poslušnost se uračunava građaninu u zaslugu, jer se on samim tim (zbog nje) smatra dostojnim da uživa koristi od države.

Dalje, u prirodnom stanju nitko nije, prema općoj suglasnosti, gospodar neke stvari, niti u prirodi postoji nešto, o čemu bi se moglo reći, da pripada ovome čovjeku, a ne onome: nego sve pripada svima. I zato se u prirodnom stanju ne može zamisliti volja, da se svakome dade njegovo, ili da se nekome otme ono, što je njegovo; to će reći, u prirodnom stanju ne događa se ništa, što bi se moglo nazvati pravednim ili nepravednim. Ali to se događa u građanskom stanju, gdje se, prema općoj suglasnosti, odlučuje, šta pripada ovome ili onome. Iz ovoga izlazi jasno, da su pravedno i nepravedno, grijeh i zasluga izvanjski pojmovi, a ne atributi (osobine), koji objašnjavaju prirodu duha. Ali dosta o ovome.

POSTAVKA XLV.

Mržnja ne može nikad biti dobra.

PRIMJEDBA

Između ismjehivanja (za koje sam u 1. izv. stavu rekao, da je loše) i smijeha nalazim veliku razliku. Jer smijeh, kao i šala, čista je radost; i zato je, ukoliko nema pretjeranosti, dobar po sebi *(prema post. 41. ovoga dijela)*. Doista, samo mračno i žalosno praznovjerje zabranjuje, da se čovjek raduje. Jer zašto bi više pristajalo utoliti glad i žeđ, nego odagnati tugu (melankoliju)? Moje gledište i moje uvjerenje je ovo. Nijedno božanstvo, niti itko drugi, osim (kakav) za-

vidnik, ne raduje se mojoj nemoći i nezgodi, niti nam suze, jecanja, strah i druge znake duševne nemoći uračunava u vrlinu; nego, naprotiv, što smo većom radošću ispunjeni (aficirani) prelazimo većem savršenstvu, — to će reći, to više nužnim načinom sudjelujemo u božanskoj prirodi. Dakle, dostojno je pametnoga čovjeka da upotrebljava stvari, i da u njima, koliko je moguće, uživa (ali ne do gađenja, jer to nije uživati). Kažem, dostojno je pametnoga čovjeka, da se umjereno okrijepi i oporavi ukusnim jelom i pićem, kao i mirisima, ljepotom zelenih biljaka, nakitom, glazbom, igrama, kojima se vježba tijelo (gimnastičkim igrama), kazališnim izvođenjima i drugim stvarima ove vrste, u kojima svaki može da uživa, bez ikakve štete (za) drugoga Jer čovječje se tijelo sastoji od vrlo mnogo dijelova razne prirode, kojima je neprekidno potrebna nova i različita hrana, — da bi cijelo tijelo za sve, što iz njegove prirode može slijediti, bilo podjednako sposobno, a prema tome, da bi i duh bio podjednako sposoban da razumije u isto vrijeme više stvari.

Dakle, ovo vođenje života najbolje se slaže i s našim načelima i s općim iskustvom; zato, ako ma koji drugi, ovaj je način života najbolji i u svakom pogledu za preporuku, i nije potrebno da se o ovome jasnije i iscrpnije raspravlja.

POSTAVKA LXVII.

Slobodan čovjek ne misli ni o čemu manje nego o smrti, i njegova mudrost nije razmišljanje o smrti nego o životu.

POSTAVKA LXVIII.

Kad bi se ljudi rađali slobodni, oni ne bi stvarali nikakav pojam o dobrome ili lošem, dotle dok bi bili slobodni.

POSTAVKA LXIX.

Vrlina slobodnoga čovjeka pokazuje se podjednako velika u izbjegavanju kao i u savlađivanju opasnosti.

POSTAVKA LXX.

Slobodan čovjek, koji među neznalicama živi, trudi se, koliko može, da izbjegne njihova dobročinstva.

IZ DOKAZA

Dakle, slobodan čovjek, da ne bi omrznuo neznalicama, i da ne bi slušao njihov nagon, nego samo svoj razum, trudit će se, koliko može, da izbjegne njihova dobročinstva.

POSTAVKA LXXII.

Slobodan čovjek ne radi nikad podmuklo (lukavo), nego uvijek pošteno (iskreno).

POSTAVKA LXXIII.

Čovjek, kojim upravlja razum, slobodniji je u državi, gdje živi prema općoj odluci, nego u samoći, gdje sluša samo sebe.

DODATAK

GLAVA IV.

Otuda je u životu prije svega korisno, da koliko možemo, usavršimo intelekt ili razum, — i u tome se jedinom sastoji najveća čovjekova sreća ili blaženstvo. Jer blaženstvo nije ništa drugo nego samo zadovoljenje (mirnoća) duše, koje proizlazi iz intuitivne spoznaje Boga. A usavršiti intelekt nije isto tako ništa drugo, nego razumjeti Boga i božje atribute i radnje, koje slijede iz nužnosti njegove prirode. Zbog toga, krajni cilj čovjeka, koga vodi razum, t. j. (njegova) najviša žudnja, kojom on teži da svima ostalima upravlja, jest ono, što ga vodi tome, da adekvatno shvati sebe i sve stvari, koje mogu pasti u oblast njegove spoznaje (koje mogu da budu objekt njegove spoznaje).

GLAVA V.

Dakle ne postoji nikakav razuman život bez spoznaje; i stvari su samo utoliko dobre, ukoliko pomažu čovjeku da uživa u životu duha, koji se objašnjava (određuje, definira) spoznajom. A naprotiv kažemo, da je loše samo ono, što sprečava čovjeka da usavršava razum i da uživa u razumnom životu.

GLAVA VII.

Nemoguće je, da čovjek nije dio prirode i da ne ide za njenim općim redom. Ali ako čovjek živi među takvim individuumima, koji se slažu s njegovom vlastitom prirodom, to samo će čovječju djelatnu moć pomagati i podržavati. A naprotiv, ako se nalazi između takvih, koji se nimalo ne slažu s njegovom prirodom, on će jedva moći da im se prilagodi bez velike promjene samoga sebe.

GLAVA IX.

Ništa se ne može više slagati s prirodom jedne stvari nego ostali individuumi iste vrste. Otuda *(prema glavi VII.)* za čovjeka nije ništa korisnije za održavanje vlastitog bića i za uživanje u razumnom životu nego čovjek, kojim upravlja razum.

Budući da mi, dalje, između pojednačnih stvari ne poznajemo ništa, što bi bilo izvrsnije od čovjeka, kojim upravlja razum, — to, dakle, nitko ne može ničim bolje pokazati, koliko vrijedi po domišljatosti i darovitosti, nego time, što ljude tako odgaja da oni najzad žive po vlastitoj vladi razuma.

GLAVA XII.

Ljudima je prije svega korisno da sklapaju međusobne odnose i da se vezuju takvim vezama, pomoću kojih će najprije svi činiti jedno; i uopće, da rade ono, što služi utvrđivanju prijateljstva.

GLAVA XXXII.

Ali ljudska moć potpuno je ograničena i beskrajno nadmašena moću vanjskih uzroka. I otuda mi nemamo apsolutne moći da stvari, koje su izvan nas, prilagodimo za našu upotrebu. Pa ipak ćemo mirnoga duha (ravnodušno) podnijeti ono, što nam se dogodi, suprotno onome, što zahtijeva obzir na našu korist, ako smo svijesni toga, da smo izvršili svoju dužnost, a da se moć, koju imamo, nije mogla dotle pružiti, da to izbjegnemo, i (ako smo svijesni toga), da smo (samo) dio cijele prirode, čijem redu pripadamo. Ako to razumijemo jasno

i razgovijetno, onda će se onaj dio nas, koji dolazi do izražaja u spoznaji, to će reći bolji dio nas, time potpuno umiriti (zadovoljiti) i trudit će se da ustraje u tome miru (zadovoljenju). Jer, ukoliko spoznajemo, možemo žudjeti samo za onim, što je nužno, i potpuno se umiriti samo u istinitom. Otuda, koliko to pravilno shvatimo, toliko se težnja boljega dijela nas slaže s redom cijele prirode.

PETI DIO »ETIKE«

O MOĆI RAZUMA ILI O LJUDSKOJ SLOBODI

AKSIOMI

I. — Ako su u istome subjektu izazvane (proizvedene) dvije suprotne radnje, onda će, nužnim načinom, morati ili u objema, ili samo u jednoj da se desi promjena, — dok ne prestanu biti suprotne (jedna drugoj).

II. — Snaga posljedice određuje se (definira se) snagom njenoga uzroka, ukoliko se njena bit objašnjava ili određuje s biti njenoga uzroka.

POSTAVKA VI

Ukoliko duh shvaća sve stvari kao nužne, utoliko ima on veću moć nad afektima, ili manje trpi od njih.

POSTAVKA XXI.

Samo dok traje tijelo, može duh sebi nešto predočivati i sjećati se prošlih stvari.

POSTAVKA XXII.

Ipak u Bogu nužnim načinom postoji ideja, koja izražava bit ovoga i onoga ljudskoga tijela pod vidom vječnosti.

POSTAVKA XXIII.

Ljudski duh ne može biti apsolutno uništen s tijelom, — nego od njega ostaje nešto, što je vječno.

POSTAVKA XXIV.

Što više shvaćamo pojedinačne stvari, to više shvaćamo Boga.

POSTAVKA XXIX.

Sve što duh spoznaje pod vidom vječnosti, on ne spoznaje iz toga, što shvaća sadašnje stvarno postojanje tijela, nego iz toga, što bit tijela shvaća pod vidom vječnosti.

POSTAVKA XXX.

Ukoliko spoznaje sebe i tijelo pod vidom vječnosti, utoliko naš duh posjeduje, nužnim načinom, spoznaju Boga, i zna da je u Bogu, i da se shvaća pomoću Boga.

POSTAVKA XXXI.

Treća vrsta spoznaje zavisi od duha, kao od (svoga) formalnoga uzroka, ukoliko je sâm duh vječan.

POSTAVKA XXXIII.

Intelektualna (duhovna) ljubav prema Bogu, koja proizlazi iz treće vrste spoznaje, vječna je.

POSTAVKA XXXVI.

Intelektualna (duhovna) ljubav duha prema Bogu, jest sama božja ljubav, kojom Bog samoga sebe voli, ne ukoliko je beskrajan, nego ukoliko može da se objasni pomoću biti ljudskoga duha, promatranoga pod vidom vječnosti; to će reći, intelektualna ljubav duha prema Bogu jest dio beskrajne ljubavi, kojom Bog samoga sebe voli.

POSTAVKA XLII.

Blaženstvo nije nagrada vrlini, nego je sama vrlina, i mi mu se ne radujemo zbog toga, što obuzdavamo (ograničavamo) požude, nego obrnuto, stoga što mu se radujemo, možemo da obuzdavamo požude.

PRIMJEDBA

Ovim sam svršio sve, što sam htio da pokažem (da iznesem) o moći duha nad afektima i o slobodi duha. Iz toga je jasno, koliko mudrac ima moći, i koliko je bolji (valjaniji) od neznalice, koga vodi samo (njegova) požuda. Jer neznalica, osim toga, što ga vanjski uzroci gone na mnogo načina i što ne posjeduje nikad pravo zadovoljenje (mirnoću) duše, živi uz to kao nesvijestan sebe, i boga, i stvari, i čim prestane da trpi, u isto vrijeme prestaje, također, i da postoji. Naprotiv, mudrac, ukoliko se kao takav promatra, jedva poznaje duševni nemir, nego, prema izvjesnoj vječnoj nužnosti svijestan sebe, i boga, i stvari, nikad ne prestaje da postoji, nego uvijek posjeduje istinito zadovoljenje duše.

Iako — kao što sam pokazao — put koji vodi tome izgleda veoma težak, on se ipak može naći. I, zaista, mora biti teško ono, što se tako rijetko nalazi. Jer kako bi moglo biti, da ga gotovo svi zanemaruju, — kad bi spasenje bilo pri ruci i kad bi bez mnogo truda moglo da se nađe.

Ali sve uzvišeno isto je tako teško, kao što je rijetko.

KRAJ

Po prijevodu *Ksenije Atanasijević: Baruch de Spinoza: »Etika«*. Izdanje Gece Kona, Beograd, 1934.

G. W. LEIBNIZ

MONADOLOGIJA

TEZE FILOZOFIJE ILI TEZE NAPISANE U ČAST PRINCA EUGENA 1714.

1

Monade, o kojima ćemo ovdje govoriti, jesu jednostavne supstancije, koje su sadržane u sastavljenim. Jednostavne, to će reći bez dijelova.

2

A jednostavne supstancije moraju postojati, jer postoje složene; jer složenost nije ništa drugo nego skup ili *agregat* jednostavnoga.

3

Dakle, tamo, gdje nema dijelova, nema ni protežnosti, ni oblika, ni moguće djeljivosti. A te su monade pravi atomi prirode, jednom riječju, elementi stvari.

4

Zato nema bojazni od bilo kakvog rastvaranja, i nema nikakvog shvatljivog načina, po kojem bi neka jednostavna supstancija mogla prirodno propasti.

5

Na isti način nema u njoj ničega, po čemu bi jednostavna supstancija mogla prirodno početi, budući da ona ne može biti načinjena sastavljanjem.

6

Tako se može reći, da monade ne mogu početi ni svršiti, to jest, da odjednom one mogu početi samo stvaranjem (création), a svršiti samo uništenjem (annihilation); dok ono, što je sastavljeno, nastaje iz dijelova, a raspada se u dijelove.

7

Isto tako nema načina da se objasni, kako bi jednu monadu u njenoj unutrašnjosti mogao pobuditi ili promijeniti neki drugi stvor (créature), jer se u nju ne može ništa prenijeti, niti se može zamisliti u njoj ikakvo unutrašnje kretanje, koje bi bilo izvana izazvano, upravljano, uvećano ili umanjeno, kako je to moguće u sastavljenima, gdje postoje promjene među dijelovima. Monade nikako nemaju prozora, kroz koje bi nešto u njih moglo ući ili iz njih izaći. Akcidenti se ne mogu odvojiti od supstancije niti lebdjeti izvan njih, kao što su to nekad činili osjetilni oblici skolastike. Stoga ni supstancija ni akcident ne mogu izvana ući u monadu.

8

Međutim, monade treba da imaju neke kvalitete, inače to i ne bi bila bića. Kad se jednostavne supstancije ne bi nikako razlikovale po svojim svojstvima, ne bi bilo nikakvog načina da se opazi ikakva promjena u stvarima, jer ono, što je u sastavljenom, može potjecati samo od jednostavnih sastavnih dijelova (ingrédients), i ukoliko monade ne bi imale svojstva, ne bi se razlikovale jedna od druge, jer se nikako ne razlikuju po kvantitetu: i prema tome, pretpostavivši ispunjen prostor, svako mjesto dobilo bi u kretanju uvijek samo jednaku vrijednost, kakvu je imalo, i stanje stvari ne bi se razlikovalo jedno od drugoga.

9

Svaka monada, dakle, mora nužno biti različita od svake druge. Jer ne postoje nikad u prirodi dva bića, koja bi bila potpuno jednaka, i gdje ne bi bilo moguće naći unutrašnju ili na unutrašnjem određenju zasnovanu razliku.

10

Ja smatram da je tako udešeno, da je svako stvoreno biće subjekt promjene, pa prema tome i stvorena monada i, štoviše, da je ta promjena u svakom postojana.

11

Iz ovoga, što smo upravo rekli, proizlazi, da sve prirodne promjene monada dolaze od nekog unutrašnjeg principa, jer nikakav vanjski uzrok ne bi mogao utjecati na unutrašnjost monade.

12

No isto je tako potrebno, da osim principa promjenljivosti postoje stvarne posebne promjene u svakoj monadi, a to su one, koje čine specifičnu različitost i šaroliku mnogovrsnost među jednostavnim supstancijama.

13

Ta posebnost mora obuhvatiti mnoštvo u jedinstvu ili u jednostavnom. Jer svaka se prirodna promjena stvara postepeno, nešto se mijenja, a nešto ostaje; prema tome mora u jednostavnoj supstanciji postojati mnoštvo pokreta i odnosa. iako u njoj nikako nema dijelova.

14

Prolazno stanje, koje obuhvaća i predstavlja mnoštvo u jedinstvu ili u jednostavnoj supstanciji, nije ništa drugo nego ono, što se zove percepcijom, što treba, kao što će se kasnije vidjeti, razlikovati od apercepcije ili svijesti. Kartezijanci su tu jako pogriješili, što su smatrali, da su sve nesvijesne percepcije ništa. Zbog te su zablude oni također povjerovali, da su jedino duhovi monade, i da nikako ne postoje duše životinja ili druge entelehije. Stoga su naprosto zamijenili dugu nesvjesticu doslovce sa smrću, zbog čega su još upali u skolastičku predrasudu o postojanju potpuno bestjelesnih duša, i čime su štoviše utvrdili slabo upućene duhove u vjerovanju o smrtnosti duša.

15

Djelovanje unutrašnjeg principa, koje stvara promjenu ili prijelaz od jedne percepcije k drugoj, može se nazvati požudom; istina je, da požuda ne može uvijek dospjeti do čitave predodžbe kamo teži, ali ona od nje uvijek nešto postiže i dospijeva k novim predodžbama.

16

Mi iskušavamo na sebi samima postojanje mnoštva u jednostavnoj supstanciji, kad nalazimo, da i najmanja misao, koje smo svijesni, obuhvaća mnogovrsnost u svom objektu. Tako svi oni, koji su priznali, da je duša jednostavna supstancija, moraju priznati to mnoštvo u monadi, i Bayle[1] nije trebao tu nalaziti nikakve naročite poteškoće, kako je on to učinio u svom Rječniku (u članku Rorarius).

17

Mora se uostalom priznati, da su percepcija i sve, što o njoj ovisi, neobjašnjivi iz mehaničkih osnova, to jest iz (tjelesnih op. pr.) oblika i kretanja. Neka se pretpostavi, da postoji jedan stroj, čija je struktura tako udešena, da može misliti, osjećati i predočivati, moći će se, zadržavajući iste odnose, zamisliti je tako povećanu, da bi se u nju moglo ući kao u jedan mlin. Pretpostavivši to, naći će se kod pregleda njene unutrašnjosti samo dijelovi, koji jedni druge pokreću, a nikada nešto, što bi objasnilo osnovu jedne percepcije. Stoga nju treba tražiti u jednostavnoj supstanciji, a ne u sastavljenom ili u stroju. Tako su percepcije i njihove promjene je-

---

[1] Pierre Bayle (1647—1705), francuski filozof, čuven po svom velikom »Historijskom i kritičkom rječniku«, u kome kritički donosi sva dotadašnja znanja, filozofska učenja i probleme. Skeptik, oštar i duhovit kritičar svih filozofskih učenja u historiji filozofije, a posebno svojih suvremenika, među kojima kritizira Leibniza i polemizira s njim. Naročito oštroj kritici Bayle je podvrgao Leibnizovo učenje o monadama i njegovu prestabiliranu harmoniju, čime je mnogo pridonio jasnijem shvaćanju same Leibnizove filozofije.

dino, što se može naći u jednostavnoj supstanciji. I samo se u tome mogu sastojati sva unutrašnja djelovanja jednostavnih supstancija.[2]

18

Ime enetelehija moglo bi se dati svim jednostavnim supstancijama ili stvorenim monadama, jer one imaju u sebi stanoviti stupanj savršenstva (*ἔχουσι τὸ ἐντελές*), i njihova potpuna samodostatnost (*αὐτάρχεια*) čini ih izvorom njihovih unutrašnjih djelovanja, i tako reći, netjelesnim automatima.

19

Ako hoćemo nazvati dušom sve ono, čemu u jednom višem smislu pripada sposobnost predočivanja i požude, onda bi sve jednostavne supstancije ili stvorene monade mogle biti nazvane dušama; ali kako je čuvstvo nešto više nego jednostavna percepcija, smatram, da opće ime monada i entelehija dostaje jednostavnim supstancijama, koje će imati samo to, a da se dušama zovu samo one, čija je percepcija razgovjetnija i praćena sjećanjem.

20

Pa mi na sebi samima doznajemo za stanje, u kojem se ne sjećamo ničega i nemamo nikakve razgovijetne percepcije, recimo kad padnemo u nesvjesticu ili kad tvrdo zaspimo bez ikakva sna. U tom stanju duša se ne razlikuje primjetno od jednostavne monade; ali kako to stanje nikako nije trajno i kako duša izlazi s njim nakraj, ona je utoliko nešto više.

21

Iz toga nikako ne proizlazi, da jednostavna supstancija, dok je u tom stanju, nema nikakve percepcije. To ne može biti iz gore navedenih razloga; jer ona ne bi mogla ni pro-

[2] Tu se Leibniz bori protiv ograničenosti mehaničkog materijalizma pravca, koji je i sam zastupao u početku svog filozofiranja, a po kojem se i psihička svojstva uopće i mišljenje objašnjavaju mehaničkim kretanjem finih čestica materije, i on polemizira o tom pitanju s Lockeom, Tollandom, Bayleom i drugima.

pasti kao ni postojati bez ikakve afekcije, koja nije ništa drugo nego njezina percepcija. Ali kad postoji veliko mnoštvo malih percepcija, gdje se ništa jasno ne raspoznaje, onda postoji omamljenost, kao što, kad se nekoliko puta zaredom okrećemo na istu stranu, nastaje vrtoglavica, koja nas ošamuti i ne dopušta da išta jasno razlikujemo. Za jedno stanovito vrijeme smrt može to stanje stvoriti kod životinja.

22

A kako je sadašnje stanje jednostavne supstancije prirodno produženje njegova prethodnog stanja, to je i sadašnjost prema tome bremenita budućnošću.

23

A očevidno je, da duša, pošto se probudila iz nesvijesti, odmah opaža percepcije u sebi samoj, koje mora da je u sebi već otprije imala, premda ih nije opažala; jer jedna percepcija može prirodnim putem nastati samo po drugoj percepciji, kao što se kretanje može prirodno proizvesti samo drugim kretanjem.

24

Odatle se vidi, da bismo bili uvijek u nesvijesti, kad ne bismo imali percepcije jednog višeg stupnja jasnoće, koje se u neku ruku ističu nad običnim percepcijama. A to je stalno stanje jednostavnih monada.

25

Tako vidimo, da je priroda dala i životinjama više percepcije brinući se, da ih opskrbi organima, koji skupljaju više traka svijetla ili više talasanja zraka, kako bi tim sjedinjenjem proizvele veće djelovanje. Nešto slično postoji u mirisu, u okusu i privrženosti i možda u množini drugih osjetila, koja su nam nepoznata. Objasnit ću uskoro, kako zbivanja u duši odražavaju ono, što se događa u organima.

26

Pamćenje pridonosi dušama jednu vrstu pravilnog redoslijeda, koji je vrlo sličan umu, ali koji treba od njega razlikovati. Tako vidimo, da životinje, imajući percepciju neke stvari, koja je na njih učinila jak utisak, a o čemu su sličnu percepciju imale već prije, očekuju po svojem pamćenju ono, što je bilo u vezi s tom prošlom percepcijom, i obuzete su sličnim osjećajima, kakve su imale tada. Na primjer: kad se psima pokaže štap, oni se sjećaju boli, koju im je on nekad prouzrokovao, zavijaju i bježe.

27

Jaka mašta, koja ih plaši i pokreće, dolazi ili od veličine ili od množine prošlih percepcija. Jer često jedan jedini snažan utisak ili mnogo osrednjih ponovljenih percepcija stvore odjednom djelovanje jedne duge navike.

28

Ljudi djeluju kao nerazumne životinje tako dugo, dok se redoslijed njihovih percepcija stvara samo po principu pamćenja, slično iskustvenim liječnicima, koji posjeduju prostu praksu bez teorije. U tri četvrtine naših djelovanja mi smo samo takvi empiričari. Na primjer, kada tvrdimo, da će sutra opet biti dan, mi to zaključujemo empirijski, jer je to tako uvijek dosada bio slučaj. Samo astronomi to prosuđuju po razumu.

29

Samo spoznaja nužnih i vječnih istina jest ono, što nas razlikuje od običnih životinja, i ona nam daje um i znanje, uzdižući nas do spoznaje nas samih i Boga. I to je ono, što se u nama zove umna duša ili duh.

30

Pomoću spoznaje nužnih istina i njihovih apstrakcija uzdižemo se napokon do refleksivnih akata, do misli o »ja« i razmatranja naše unutrašnjosti, i to tako, da razmišljajući

o sebi samima, dolazimo do pojmova bitka (être), supstancije, jednostavnog ili sastavljenog, nematerijalnog i Boga samoga, shvaćajući da ono, što je u nama ograničeno, u njemu je bez granica. I ti nam refleksivni akti dobavljaju glavne objekte našeg umovanja.

31

Naša rasuđivanja zasnivaju se na dva glavna principa: Prvo na principu proturječnosti, po kojem neistinitim smatramo ono, što sadrži proturječnost, a istinitim ono, što je suprotstavljeno i protivno neistinitom.

32

Drugo, na principu dovoljna razloga, po kojem zaključujemo, da nijedna činjenica nije prava i postojeća, nijedna postavka istinita, ako ne postoji dovoljan razlog, zašto je to tako, a ne drugačije, premda nam ti razlozi najčešće ne mogu biti potpuno poznati.

33

Ima također dvije vrste istina, istine uma (verités de raison) i istine iskustva (verités de fait). Istine uma su nužne. i njihova suprotnost je nemoguća, istine iskustva su slučajne, i njihova suprotnost je moguća. Ukoliko je jedna istina nužna, može se pomoću analize naći njezina osnova (raison), ako se rastavi na jednostavne pojmove (idées) i istine, dok se ne dođe do praistina.

34

Tako matematičari analizom svode svoje spekulativne teorije i praktična pravila na definicije, aksiome i postulate.

35

Postoje napokon jednostavni pojmovi, o kojima se ne može dati definicija, kao i aksiomi i postulati, jednom riječju osnovni principi, kod kojih nije dokaz ni moguć ni potreban, a to su identični stavovi, čija suprotnost sadrži izričitu proturječnost.

36

No dovoljan razlog mora se nalaziti i u slučajnim ili iskustvenim istinama, to jest u nizu stvari, koje su rasprostranjene po svijetu stvorova, gdje bi rastvaranje na pojedinačne razloge moglo ići u pojedinost bez kraja zbog beskrajne raznovrsnosti prirodnih stvari i dijeljenja tjelesa u beskonačnost. Tako ima bezbroj sadašnjih i prošlih oblika i kretanja, koji čine tvorni uzrok mog sadašnjeg pisanja, i beskrajno mnoštvo malih sadašnjih i prošlih nagnuća i sklonosti moje duše, koji tvore svršni uzrok.

37

A kako svaki od tih pojedinačnih momenata obuhvaća samo prethodne i još slučajnije, od kojih svaki, da bi bio zasnovan, traži sličnu analizu, time se ne dolazi daleko, i posljednji dovoljan razlog mora da je izvan niza i reda tih slučajnih momenata, koji se mogu produžiti u beskonačnost.

38

Stoga posljednji uzrok stvari treba biti u jednoj nužnoj supstanciji, u kojoj cjelokupna promjena ima osnovu kao u svom praizvoru, a to je ono, što nazivamo Bogom.[1]

39

Kako je ta supstancija dovoljan razlog čitave te cjeline, koja je u svim svojim dijelovima povezana, to postoji samo jedan Bog i taj dostaje.

40

Može se također zaključiti, da ta najviša, jedinstvena, univerzalna i nužna supstancija, koja izvan sebe nema ništa, što bi bilo od nje nezavisno, i koja je jednostavan red mogućeg bitka, mora biti bez granica i sadržavati u sebi svu moguću stvarnost.

---

[1] To je takozvani kozmološki dokaz za postojanje Boga, koji je Leibniz izvukao iz skolastike, a ova ga uzela od Aristotela.

41

Otuda proizlazi, da je Bog apsolutno savršen, a to savršenstvo nije ništa drugo nego, točno uzevši, veličina pozitivnog realiteta, koja napušta granice ili ograničenosti, što ih stvari imaju u sebi. A tamo, gdje nikako nema granica, to jest u Bogu, savršenstvo je apsolutno beskonačno.

42

Dalje iz toga proizlazi, da stvorenja imaju svoje relativno savršenstvo zahvaljujući utjecaju Boga, ali svoje nesavršenstvo imaju po svojoj vlastitoj prirodi, nesposobnoj da bude bez ograničenosti. Jer u tome se razlikuju od Boga.

43

Istina je također, da Bog nije samo izvor postojanja (existences), nego i biti, (essences) kako stvarnih (réelles), tako i onoga, što je stvarno u mogućnosti (réel dans la possibilité). Jer božanski je razum područje vječnih istina i pojmova, koji iz njega proizlaze, tako da bez njega nema ništa stvarno u mogućnosti, i ne samo ništa postojeće, nego stoviše i ništa moguće.

44

Međutim, ako postoji jedna stvarnost, u biti stvari ili u njihovim mogućnostima, ili samo u vječnim istinama, ta se stvarnost mora osnivati na nečemu postojećem i zbiljskom i prema tome na postojanju nužnog bića, u kojem bit sadrži u sebi egzistenciju i kome, da bi bilo zbiljsko, dostaje već i to, da bude moguće.

45

Tako sam Bog ili nužno biće ima to prvenstvo, da treba da postoji, već time, ako je samo moguće. A kako nitko ne može zapriječiti mogućnost onoga, što ne sadrži u sebi nikakvih ograničenosti, nikakve negacije, pa prema tome nikakve proturječnosti, onda je samo to dostatno, da se *a priori* spozna egzistencija Boga. Mi smo nju dokazali i iz realnosti

vječnih istina. Ali dokazat ćemo je i *a posteriori*, jer postoje slučajna bića (êtres contingents), koja svoj posljednji ili dovoljan razlog mogu imati samo u nužnom biću, koje razlog svoje egzistencije ima u samome sebi.

46

Međutim, ne treba nikako zamišljati, kako to neki čine, da su vječne istine, budući ovisne o Bogu, samovoljne i zavisne o njegovoj volji, kako su to vjerovali Descartes, a zatim Poiret.[1] To vrijedi samo za slučajne istine, čiji je princip podesnost (convenance) ili izbor najboljega, dok nužne istine ovise jedino o božjem razumu i njegov su unutrašnji objekt.

47

Tako je Bog prajedinstvo ili jednostavna iskonska supstancija, čiji su proizvodi sve stvorene ili izvedene monade, koje nastaju, da se tako kaže, od časa do časa neprekidnim isijavanjem božanstva, koje je u svojoj djelatnosti ograničeno samo prijemljivošću stvorenja, kojemu je u biti da bude ograničeno.

48

U Bogu je moć, koja je izvor svega, zatim spoznaja, koja obuhvaća sav opseg pojmova, i napokon volja, koja mijenja i proizvodi po principu najboljega. A to su upravo ona svojstva u Bogu, koja u stvorenim monadama čine subjekt ili osnovu, sposobnosti predočivanja i težnje (požude). Ali u Bogu su ti atributi apsolutno beskonačni i savršeni, dok su u stvorenim monadama ili u entelehijama (po prijevodu Hermolausa Barbarusa: *perfectihabiis)* samo podražavanja (imitations) toliko, koliko su savršene pojedine monade.

---

[1] Pierre Poiret (1646—1719), u početku pristaša Descartesove filozofije. Njegovo je značenje u tome, što je u svom djelu »Razumne misli o Bogu, duši i zlu« između ostaloga dokazivao, da duša ne može postojati bez tijela, od kojeg je zavisna i s kojim je najuže povezana. Zbog svog učenja bio je napadan, ali je imao i sljedbenika.

49

Stvorenje (créature) djeluje prema van, ukoliko je savršenije, a trpi od drugoga, ukoliko je nesavršeno. Monadi se pripisuje djelovanje (action), ukoliko ima razgovijetne percepcije (perceptions distinctes) a trpljenje (passion), ukoliko ima nejasne (confuses).

50

Jedno je stvorenje savršenije od drugoga, ukoliko se na njemu nalazi nešto, što a priori može biti uzrok onoga, što se događa u drugom, i stoga se kaže, da djeluje na to drugo.

51

No među jednostavnim supstancijama postoji samo idealni utjecaj jedne monade na drugu, koji svoju djelotvornost može imati samo intervencijom Boga, kod čega svaka monada s pravom može zahtijevati, da se Bog, upravljajući drugima već otpočetka stvari, i na nju osvrne. Jer kako jedna stvorena monada ne može fizički utjecati na unutrašnjost druge, to onda jedino na taj način može postojati ovisnost jedne o drugoj.

52

Otuda dolazi do uzajamnog djelovanja i trpljenja među stvorenjima. Jer Bog, uspoređujući dvije jednostavne supstancije, u svakoj nalazi razloga, koji je prisiljavaju da se prilagodi drugoj, pa prema tome ono, što nam se s jednog gledišta čini aktivno, s drugog je pasivno: aktivno, ako ono, što se u njemu razgovijetno spoznaje, jest razlog događanja u drugomu, a pasivno, ako se razlog događanja u njemu nalazi u onome, što se u drugome razgovijetno spoznaje.

53

Kako, dakle, u predodžbama (idées) Boga ima jedna beskonačnost mogućih svjetova, a od njih može postojati samo jedan, mora da postoji dovoljan razlog tog božjeg izbora, koji ga prema jednom određuje više nego prema drugom.

54

A taj se razlog može nalaziti samo u primjerenosti ili u stupnjevima savršenstva, koje ti svjetovi posjeduju, i svaki prema svom većem ili manjem savršenstvu ima pravo da teži za egzistencijom.

55

To je uzrok za postojanje najboljeg svijeta, koji je Bog u svojoj mudrosti mogao spoznati, koji je svojom dobrotom izabrao i svojom moći stvorio.[1]

56

Ta unutrašnja povezanost ili to podudaranje svih stvorenih stvari sa svakom pojedinom, i svake pojedine sa svim ostalima čini, da svaka jednostavna supstancija sadrži u sebi odnose, koji su izraz svih ostalih, i da se prema tome svaka pojedina (monada) pojavljuje kao živo vječno ogledalo čitavog univerzuma.

57

I kao što jedan te isti grad, promatran s različitih strana, izgleda sasvim drugačije i kao da je umnogostručen, tako se može dogoditi, da se zbog beskonačnog mnoštva jednostavnih supstancija čini, kao da ima isto toliko različitih svjetova, koji su ipak samo jedan jedini svijet, gledan s različitih gledišta svake monade.

58

A to je sredstvo, da se s najvećim mogućim redom dobije najveća raznovrsnost, to jest, to je način, da se postigne toliko savršenstva, koliko je to moguće.

59

Tako je to samo hipoteza (usuđujem se reći dokazana), koja uzvisuje, kako to dolikuje, veličinu Boga; to je priznao i sam

[1] To je ona poznata Leibnizova postavka i dokaz o ovom našem svijetu kao najboljem među svim mogućim svjetovima, čemu se kasnije Voltaire u svom djelu »Candide« drastično narugao i pokazao besmislenost te Leibnizove tvrdnje.

Bayle, kad je u svom Rječniku (članak Rorarius) na to primijetio, kako je gotovo povjerovao, da sam Bogu previše dodao i više nego je to moguće. Ali on nije naveo nikakva razloga, zašto bi ta univerzalna harmonija (harmonie universelle), koja čini, da svaka supstancija po svojim svestranim odnosima točno izražava sve ostale, trebala biti nemoguća

60

Iz ovoga, što sam već rekao, vide se, uostalom, apriorni razlozi, zašto tok stvari može biti samo taj i nikakav drugačiji: jer Bog kod raspoređivanja cjeline gleda na svaki njezin dio, a posebno na svaku monadu, čiju prirodu, sposobnu za predočivanje, ništa ne može ograničiti tako, da bi predočivala samo jedan dio stvari; premda je istina, da je to predočivanje čitavog univerzuma u pojedinostima nejasno i da može biti jasno samo u jednom malom dijelu stvari, to jest u onim stvarima, koje su po svom odnosu prema svakoj od monada ili najbliže ili najveće; inače bi svaka monada bila božanstvo. Ograničenost monada nije u broju predočivanih predmeta, već u posebnom načinu (modification) spoznavanja predmeta. Sve monade nejasno polaze k spoznaji beskonačnoga, cjeline, ali su ograničene i razlikuju se po stupnju jasnoće u svom predočivanju.

61

Složene se monade u tome slažu s najjednostavnijima. Kako je sve, što čini svu materiju gustom (sjedinjenom), ispunjeno, i kako u ispunjenom prostoru svako kretanje izvršava neke učinke na udaljena tijela, razmjerno s tom udaljenošću tako, da na svako tijelo ne utječu samo ona tijela, koja ga dodiruju, i suosjećaju na neki način sa svim, što do njih dolazi, već se posredstvom njih povezuju također s onim prvima, po kojima su ova aficirana: — slijedi da se ta međusobna povezanost rasprostire na bilo koju daljinu. Prema tome svako tijelo sudjeluje u svemu, što se u svemiru događa toliko, da bi onaj koji sve vidi mogao u svakome čitati, što se svagdje dešava, kao i što se dešavalo i što će se desiti, opažajući u sadašnjosti ono, što je udaljeno kako po vremenu, tako i po

mjestu; σύμπνοια πάντα rekao je Hipokrat. Ali u samoj sebi može jedna duša čitati samo ono, što razgovijetno predočuje. Ona ne može odjednom otkriti sva svoja pravila, jer ona idu u beskonačnost.

62

Iako, dakle, svaka stvorena monada predočuje čitav svemir, ona razgovjetnije predočuje tijelo, koje joj je lično aficirano i kojeg je ona entelehija: a kako to tijelo, po povezanosti čitave materije u ispunjenom prostoru, izražava sav svemir, to duša, predočujući svoje vlastito tijelo, predočuje i čitav svemir.

63

Tijelo jedne monade, čija je ona entelehija ili duša, tvori s entelehijom ono, što se može nazvati živim bićem, a s dušom ono, što se zove životinja. Tijelo jednog živog bića ili životinje jest, dakle, uvijek organsko, jer kako je svaka monada na svoj način ogledalo čitavog svemira, a svemir po jednom savršenom redu uređen, treba da postoji isto tako i red u predočivanju, to jest u predodžbama duše, pa prema tome i u tijelu, pomoću kojeg duša predočuje svemir.

64

Tako je svako organsko tijelo živog bića jedna vrsta božanskog stroja ili prirodni automat, koji beskonačno premašuje sve umjetne automate. Jer stroj načinjen spretnošću čovjeka nije stroj u svakom od njegovih dijelova. Zub jednog kotača od mjedi, na primjer, ima dijelove ili pojedine komade, koji su nam samo nešto umjetno i nemaju ništa više, što bi označavalo stroj s obzirom na upotrebu, za koju je kotač bio određen. Ali strojevi prirode, to jest živa tijela, jesu strojevi još i u svojim najmanjim dijelovima do u beskonačnost. U tome se razlikuje priroda od vještine, to jest božansko od našeg umjeća.

65

Stvoritelj prirode mogao je provesti tu božansku i beskonačnu čudesnu vještinu, jer svaka čestica materije nije samo

djeljiva u beskonačnost, kako su to već stari spoznali, već je stvarno svaki dio bez kraja podijeljen na dijelove, od kojih svaki ima vlastito kretanje: inače bi bilo nemoguće, da svaki dio materije može izraziti svemir.

66

Odatle se vidi, da i u najmanjem djeliću materije postoji jedan svijet stvorenja, živih bića, životinja. entelehija i duša.

67

Svaki dio materije može biti shvaćen kao vrt pun biljaka i kao ribnjak pun riba. Ali svaka grančica biljke, svaki ud životinje, svaka kapljica njihovih sokova još je jedan takav vrt ili jedan takav ribnjak.

68

I premda zemlja i zrak, koji se nalaze između biljaka u vrtu, ili voda, koja se nalazi između riba u ribnjaku, nisu ni biljka ni riba, ipak ih oni u sebi sadrže, ali najčešće nama neprimjetljivom finoćom.

69

Nema, dakle, u svijetu ničeg neobrađenog, neplodnog. mrtvog, i nered, zbrka postoje jedino u pojavi, po prilici tako, kao kad bi nam se, iz daljine promatrano, u ribnjaku pojavilo praćakanje i vrtložno kretanje riba, a da same ribe ne bismo razlikovali.

70

Otuda se vidi, da svako živo tijelo ima jednu glavnu entelehiju, koja kod životinje postaje dušom, ali članci tog živog tijela puni su drugih živih bića, biljaka, životinjica, od kojih svaki ima još svoju entelehiju ili svoju glavnu dušu.

71

Ali nikako ne treba zamišljati, kao što čine neki, koji su krivo shvatili moju misao, da svaka duša posjeduje neku masu ili dio vlastite materije, s kojom je zauvijek povezana,

i da su joj prema tome podređena druga živa bića, određena da joj uvijek služe. Jer sva su tijela u jednom vječnom toku kao rijeke, čiji dijelovi neprekidno u njih ulaze i iz njih izlaze.

72

Na taj način duša mijenja tijelo samo malo pomalo, tako da ona nikada odjednom nije lišena svih svojih organa, i često se dešavaju metamorfoze u životinjama, ali nikada metempsihoze, ili seljenja duše. Isto tako nema potpuno odijeljenih duša ni duhova (génies) bez tijela. Jedino Bog je od tijela potpuno rastavljen.

73

Stoga, također, nikada nema rađanja, koje bi iz temelja bilo novo, niti potpune smrti u strogom smislu riječi, koja bi se sastojala u izdvajanju duše od tijela. A ono, što mi nazivamo rađanjem, razvitak je i rastenje, kao što takozvana smrt jeste uvitak i umanjivanje.

74

Filozofi su bili vrlo zbunjeni o porijeklu oblikâ, entelehijâ ili dušâ; ali danas, kad se egzaktnim istraživanjima na biljkama, insektima i životinjama opazilo, da organska tijela prirode nisu nikada proizvod nekog nereda ili gnjiljenja, već da uvijek proizlaze iz sjemena, u kojima su bez sumnje već imala neku prethodnu preformaciju, zaključilo se, da u njima već prije začeća ne bijaše samo tijelo, nego još i duša u tom tijelu, jednom riječju čitava životinja, i da je pomoću začeća ta životinja bila samo disponirana za jednu veliku transformaciju, da bi postala životinja druge vrste. Nešto slična vidi se i izvan rađanja, kao kod preobrazbe crva u mušice i gusjenicâ u leptire.[1]

[1] Ovih nekoliko zadnjih paragrafa rječito svjedoči, da je Leibniz bio točno upoznat s prvim zadivljujućim rezultatima, za onda još doduše primitivnog, mikroskopiranja i otkrića, koja su u oblasti biologije učinili Leeuwenhoek, Swammerdam, Malpighi i drugi, i da ove teze počivaju na tim proučavanjima.

75

Životinje, od kojih se neke posredstvom začeća izdižu na najviši stupanj životinjskog roda, mogu se nazvati sjemenskim, ali one među njima, koje ostaju u svojoj vrsti, to jest većina, rađaju se, povećavaju i nestaju kao velike životinje, i samo je mali broj izabranih, koje prelaze na jednu višu pozornicu života.

76

No to bi bila samo polovica istine: već sam gore zaključio da ako životinja nikada prirodnim putem ne nastaje, ona takvim putem i ne svršava; i ne samo da nema nikakvog rađanja, nego ni potpunog uništenja, ni smrti shvaćene u doslovnom smislu. A ti zaključci učinjeni *a posteriori* i izvedeni iz iskustva, potpuno se podudaraju s mojim gore *a priori* razvijenim principima.

77

Može se, dakle, reći, da je ne samo duša (vješto ogledalo svijeta), već i sama životinja neuništiva, premda njezin stroj često djelomično propada, i napušta ili uzima na sebe svoje organske omote.

78

Ti su mi principi dali mogućnost, da se objasni prirodna veza, ili bolje, suglasnost duše i organskog tijela. Duša slijedi svoje vlastite zakone, a tijelo također svoje, i oni se sreću zbog unaprijed uređenog sklada (harmonie préétablie) među svim supstancijama, jer su sve one predočivanja jednog te istog univerzuma.

79

Duše djeluju po zakonima svršnih uzroka, pomoću požuda, svrha i sredstava. Tijela djeluju po zakonima tvornih uzroka ili kretanja. A ta dva područja, ono svršnih uzroka i ovo tvornih uzroka, međusobno su usklađena.

80

Descartes je spoznao, da duše ne mogu dati tijelima nikakve sile, jer postoji uvijek ista količina sile u materiji. Međutim, on je vjerovao da duša može mijenjati smjer tijela. Ali to je stoga, što se u njegovo vrijeme nije još poznavao prirodni zakon o očuvanju totalnog usmjerenja, koji već sama materija u sebi nosi. Da je to bio opazio, on bi dospio do mog sistema prestabilirane harmonije.

81

Po tom sistemu tijela djeluju, kao da (što je nemoguće) nema nikakvih duša, a duše djeluju, kao da nema tijela, a obadvoje djeluju tako, kao da jedno utječe na drugo.

82

Što se tiče duhova ili razumnih duša, premda smatram da se, kao što smo upravo rekli, u osnovi ista stvar odnosi na sva živa bića i životinje (naime, da životinja i duša samo sa svijetom počinju i samo s njime mogu svršiti), ipak ima u razumnih životinja ta naročitost, da njihove male sjemenske životinjice, dok su samo to, imaju jedino obične ili osjetilne duše, ali čim su one, da tako kažemo, odabrane, da stvarnim začećem stignu u ljudsku prirodu, njihove se osjetilne duše izdižu na stupanj razuma i u prednost duhova.

83

Među ostalim razlikama, koje postoje između cbičnih duša i duhova, od kojih sam već neke naznačio, ima još i ta, da duše uopće jesu živa ogledala ili slike svijeta stvorenja, ali da su duhovi još i slike samog božanstva, ili samog stvoritelja prirode, sposobni da spoznaju sistem svemira, i da ga djelomično podražavaju u njegovim arhitektonskim uzorcima, jer svaki je duh u svom krugu jedno malo božanstvo.

84

Na taj su način duhovi sposobni da uđu u neku vrstu zajedništva s Bogom, i on je prema njima ne samo u takvom

odnosu, kao izumitelj prema svojem stroju (kao što je to Bog u odnosu na druga stvorenja), nego još i u takvom, kao što je knez svojim podanicima, ili bolje, otac svojoj djeci.

85

Iz toga je lako zaključiti, da zajednica svih duhova tvori grad božji, to jest najsavršeniju državu, koja je moguća pod najsavršenijim vladarom.

86

Taj grad božji, ta istinski univerzalna vladavina, moralni svijet u svijetu prirodnom, najuzvišenije i najbožanskije u božjim djelima, jest ono, u čemu se istinski sastoji slava Boga, jer ona uopće ne bi bila postojala, kad duhovi ne bi spoznali i divili se njegovoj veličini i dobroti: tako se upravo u odnosu na taj božanski grad objavljuje njegova dobrota, dok se njegova mudrost i njegova moć pokazuju svuda.

87

Kao što smo gore utvrdili savršenu harmoniju između dva prirodna područja, jednoga tvornih i drugoga svršnih uzroka, treba da ovdje naznačimo još i drugu harmoniju između fizičkog carstva prirode i moralnog carstva milosti, to jest, podudaranje između Boga promatranog kao arhitekta mehaničke zgrade svijeta i Boga kao vladara božanskog grada duhova.

88

Zbog te harmonije stvari su vođene u milost samim putovima prirode, i ta bi zemaljska kugla, na primjer, prirodnim putem trebala biti uništena ili ponovo uspostavljena u istom času, kad bi to zahtijevala vladavina duhova, za kaznu jednima i nagradu drugima.

89

Može se još reći, da Bog kao arhitekt svijeta u svemu zadovoljava Boga kao zakonodavca, i da tako grijesi treba da snose svoju kaznu sami na sebi po redu prirode, na osnovi

same mehaničke strukture stvari, a isto tako dobra djelovanja postižu svoje nagrade, s obzirom na tijela, mehaničkim putem, premda se to ne može i ne treba odmah desiti.

90

Napokon, pod tom savršenom vladavinom nema ni jednog dobrog djelovanja bez nagrade, niti lošeg bez kazne, i sve treba da ispadne na blagodat dobrih, to jest onih, koji nisu nezadovoljni u toj velikoj državi; koji se, pošto su ispunili svoju dužnost, povjeravaju providnosti i koji kako treba ljube i nasljeduju stvoritelja svega dobra, zadovoljavajući se razmišljanjem o njegovim savršenstvima s onom čistom istinskom ljubavlju, koja omogućuje da nađemo zadovoljstvo u blaženstvu onoga, koga se voli. Ta ljubav bodri mudre i čestite osobe da u svemu rade ono, što se vjerojatno ili prethodno čini suglasnim s božjom voljom, a da se, međutim, zadovoljavaju s onim, što od Boga njegovom tajnom, dosljednom i postojanom voljom dolazi, spoznavši da bismo našli, kad bismo mogli dovoljno shvatiti red svemira, da on premašuje sve želje najmudrijih, i da je nemoguće učiniti ga boljim, nego što jest, ne samo za cjelinu, već i posebno za nas same, ako smo kako treba privrženi tvorcu svega, ne samo kao arhitektu i tvornom uzroku našeg bića, nego i kao našem gospodaru i svršnom uzroku, koji treba biti čitav cilj naše volje i koji nas jedini može usrećiti.

Iz djela *G. W. Leibniz: »La Monadologie«*, »Oeuvres philosophiques de Leibniz, avec une introduction et des notes par M. Paul Janet«. Tom II, Paris, 1866. Preveo *Milan Kangrga*.

SADRŽAJ

MILAN KANGRGA: RACIONALISTIČKA FILOZOFIJA

ODABRANI TEKSTOVI FILOZOFA

Milan Kangrga
RACIONALISTIČKA FILOZOFIJA
*
Izdavač *Nakladni zavod Matice hrvatske*
Zagreb, Matičina 2
Za izdavača *Tomislav Previšić*
Nacrt za korice *Alfred Pal*
Korektura *Nada Anić*